
Stanford University Libraries
3 6105 010 372 923

الثمرة المرضية

في بعض الرسالات الفارابية

فهرست الرسالات الفارابية الموجودة فى هذا الكتاب

بسم الله الرحمن الرحيم

كتاب الجمع بين رأيى الحكيمين افلاطون الالاهى وارسطوطاليس للشيخ الامام الملقب بالمعلّم الثانى ابى نصر الفارابى رحمة الله عليه ،

الحمد لواهب العقل ومبدعه ومصوّر الكلّ ومخترعه كفى إحسانه القديم وإفضاله والصلاة على سيّد الانبياء محمّد وآله ،

امّا بعد فانّى لما رأيت اكثر اهل زماننا قد تخاضوا وتنازعوا فى حدوث العالم وقِدَمه وادّعوا ان بين الحكيمين المقدّمين المبرّزين اختلافا فى اثبات المبدِع الاوّل وفى وجود الاسباب منه وفى امر النفس والعقل وفى المجازاة على الافعال خيرها وشرّها وفى كثير من الامور المدنية والخلقية والمنطقية اردتُ فى مقالتى هذه ان اشرع فى الجمع بين رأييهما والابانة عمّا يدلّ عليه فحوى قوليهما ليظهر الاتّفاق بين ما كانا يعتقدانه ويزول الشكّ والارتياب عن قلوب الناظرين فى كتبهما وابين مواضع الظنون ومداخل الشكوك فى مقالاتهما لان ذلك من اهمّ ما يُقصد بيانه وانفع ما يراد شرحه وايضاحه ،

اذ الفلسفة حدُّها وماهيّتها انها العلم بالموجودات بما هى موجودة وكان هذان الحكيمان هما مبدعان للفلسفة ومنشئان لاوائلها واصولها ومتمّمان لاواخرها وفروعها وعليهما المعوّل فى قليلها وكثيرها واليهما المرجع فى يسيرها وخطيرها وما يصدر عنهما فى كل فنّ انما هو الاصل المعتمد عليه لخلوّه من الشوائب والكدر بذلك نطقت الالسن وشهدت العقول ان لم يكن من الكافّة فمن الاكثرين من ذوى الالباب الناصعة والعقول الصافية ، ولما كان القول والاعتقاد انما يكون صادقا متى كان للموجود المغيّر

عنه مطابقا ثم كان بين قول هذين الحكيمين فى كثير من انواع الفلسفة خلاف لم يخلُ الامر فيه من احدى ثلاث خلال امّا ان يكون هذا الحدُّ المبين عن ماهية الفلسفة غير صحيح واما ان يكون راى الجميع او الاكثرين واعتقادهم فى تفلسُف هذين الرجلين سخيفا ومدخولا واما ان يكون فى معرفة الظانّين فيهما بانّ بينهما خلافا فى هذه الاصول تقصير ٬

والحدُّ الصحيح مطابق لصناعة الفلسفة وذلك يتبيّن من استقراء جزئيات هذه الصناعة وذلك ان موضوعات العلوم وموادّها لا تخلو من ان تكون اما الاهية واما طبيعية واما منطقية واما رياضية او سياسية وصناعة الفلسفة هى المستنبطة لهذه والمخرجة لها حتى أنه لا يوجد شىء من موجودات العالم الا وللفلسفة فيه مدخل وعليه غرض ومنه علم بمقدار الطاقة الانسية ، وطريق القسمة يصرح ويوضح ما ذكرناه وهو الذى يؤثر الحكيم افلاطون فان المقسّم يروم ان لا يشذّ عنه شىء موجود من الموجودات ولو لم يسلكها افلاطون لما كان للحكيم ارسطاطاليس يتصدّى لسلوكها غيرَ انه لما وجد افلاطون قد احكمها وبيّنها واتقنها واوضحها اهتمّ ارسطاطاليس باحتمال الكدّ واعمال الجهد فى انشاء طريق القياس وشرع فى بيانه وتهذيبه ليستعمل القياس والبرهان فى جزء جزء مما توجبه القسمة ليكون كالتابع والمتمّم والمساعد والناصح ، ومن تدرّب فى علم المنطق واحكم علم الآداب الخلقية ثم شرع فى الطبيعيات والالاهيات ودرس كتب هذين الحكيمين يتبيّن له مصداق ما اقوله حيث يجدهما قد قصدا تدوين العلوم بموجودات العالم واجتهدا فى ايضاح احوالها على ما هى عليه من غير قصد منهما لاختراع واغراب وابداع وزخرفة وتشويق بل لتوفية كل منهما قسطه ونصبه بحسب الوسع والطاقة واذا

كان ذلك كذلك فالحدّ الذى قيل فى الفلسفة انها العلم بالموجودات بما هى موجودة حدّ صحيح يبين عن ذات المحدود ويدلّ على ماهيته ٭

فأمّا ان يكون رأى الجميع او الاكثرين واعتقادهم فى هذين الحكيمين انهما المنظوران والامامان المبرّزان فى هذه الصناعة سخيفا مدخولا فذلك بعيد عن قبول العقل ايّاه وانطاقه له اذ الموجود يشهد بضدّه لأنّا نعلم يقينا انه ليس شىء من الحجج اقوى وانفع واحكم من شهادات المعارف المختلفة بالشىء الواحد واجتماع الاراء الكثيرة اذ العقل عند الجميع حجّة ولاجل ان ذا العقل ربّما يخيّل اليه الشىء بعد الشىء على خلاف ما هو عليه من جهة تشابه العلامات المستدلّ بها على حال الشىء احتيج الى اجتماع عقول كثيرة مختلفة فهما اجتمعت فلا حجّة اقوى ولا يقين احكم من ذلك ثم لا يغرّنّك وجود أُناس كثيرة على اراء مدخولة فانّ الجماعة المقلّدين لرأى واحد المدّعين لامام يؤمّهم فيما اجتمعوا عليه بمنزلة عقل واحد والعقل الواحد ربّما يخطأ فى الشىء الواحد حسب ما ذكرنا لا سيّما اذا لم يتدبّر الراى الذى يعتقده مرارا ولم ينظر فيه بعين التفتيش والمعاندة وان حسن الظنّ بالشىء او الاهمال فى البحث قد يغطى ويعمى ويخيّل واما العقول المختلفة اذا اتّفقت بعد تأمّل منها وتدرّب وبحث وتنقير ومعاندة وتبكيت واثارة الاماكن المتقابلة فلا شىء اصحّ ممّا اعتقدته وشهدت به واتّفقت عليه ونحن نجد الالسنة المختلفة متّفقة بتقديم هذين الحكيمين وفى التفلسف بهما تضرب الامثال واليهما يساق الاعتبار وعندهما يتناهى الوصف بالحِكَم العميقة والعلوم اللطيفة والاستنباطات العجيبة والغوص فى المعانى الدقيقة المؤدّية فى كل شىء الى المحض والحقيقة ٭

واذا كان هذا هكذا فقد بقى ان يكون فى معرفة الظانّين بهما ان بينهما خلافا فى الاصول تقصير وينبغى ان تعلم انّ ما من ظنّ يخطأُ او سبب يغلط الّا وله داعٍ اليه وباعث عليه ونحن نبيّن فى هذه المواضع بعض الاسباب الداعية الى الظنّ بانّ بين الحكيمين خلافا فى الاصول ثم نتبع ذلك بالجمع بين رأييهما ؛

اعلم ان مما هو متأكّد فى الطبائع بحيث لا تقلع عنه ولا يمكن خلوّها عنه والتبرّأ منه فى العلوم والاراء والاعتقادات وفى اسباب النواميس والشرائع وكذلك فى المعاشرات المدنية والمعائش هو الحُكم بالكلّ عند استقراء الجزئيّات اما فى الطبيعيات فمثلُ حكمنا بان كل حجر يرسب فى الماء ولعلّ بعض الاحجار يطفو وان كل نبات محترق بالنار ولعلّ بعضها لا يحترق بالنار وان جرم الكلّ متناهٍ ولعلّه غير متناه وفى الشرعيات مثل ان كل من شوهد فعل الخير منه على اكثر الاحوال فهو عدل صادق الشهادة فى كثير من اشياء من غير ان يشاهد جميع احواله وفى المعاشرات مثل السكون والطُمانينة التين حدّهما فى انفسنا محدود انما منه استدلالات من غير ان يشاهد فى جميع احواله ولما كان امر هذه القضيّة على ما وصفناه من استحكامه واستيلائه على الطبائع ثم وجد افلاطون وارسطوطاليس وبينهما فى السيَر والافعال وكثير من الاقوال خلاف ظاهر فكيف يضبط الوهم معهما بتوهّم وتحكّم بالخلاف الكلّى بينهما مع سوق الوهم الى القول والفعل جميعا تابعين للاعتقاد ولا سيّما حيث لا مراء فيه ولا احتشام مع تمادى المدّة ؛

ثم من افعالهما المباينة وسيرهما المختلفة تخلّى افلاطون من كثير الاسباب الدُنيوية ورفضه لها وتحذيره فى كثير من اقاويله عنها وايثاره تجنّبها وملابسة ارسطوطاليس لما كان يهجر افلاطون حتى استولى على

كثير من الاملاك وتزوّج واولد وتوزّر للملك الاسكندر وحوى من الاسباب الدنيوية ما لا يخفى على من اعتنى بدرس كتب اخبار المتقدّمين فظاهر هذا الشان يوجب الظنّ بانّ بين الاعتقادين خلافا فى امر الدارَيْن وليس الامر كذلك فى الحقيقة فان افلاطون هو الذى دوّن السياسات وهذّبها وبيّن السِيَر العادلة والعشرة الانسية المدنية وابان عن فضائلها واظهر الفساد العارض لافعال من هجر العشرة المدنية وترك التعاون فيها ومقالاته فيما ذكرناه مشهورة يتدارسها الامم المختلفة من لدن زمانه الى عصرنا هذا غيرَ انه لما رأى امر النفس وتقويمها اوّل ما يبتدئ به الانسان حتى اذا احكم تعديلها وتقويمها ارتقى منها الى تقويم غيرها ثمّ لم يجد فى نفسه من القوّة ما يمكنه الفراغ مما يهمّه من امرها افنى ايّامه فى اهمّ الواجبات عليه عازما على انه متى فرغ من الاهمّ الاولى اقبل على الاقرب الادنى حسب ما اوصى به فى مقالاته فى السياسات والاخلاق وان ارسطوطاليس جرى على مثل ما جرى عليه افلاطون فى اقاويله ورسائله السياسية ثمّ لما رجع الى امر نفسه خاصّة احسّ منها بقوّة ورحب ذراع وسعة صدر وتوسّع اخلاق وكمال امكنه معها تقويمها والتفرّغ للتعاون والاستمتاع بكثير من الاسباب المدنية فمن تامّل هذه الاحوال علم انه لم يكن بين الرأيين والاعتقادين خلاف وان التباين الواقع لهما كان سببه نقص فى القوى الطبيعية فى احدهما وزيادة فيها فى الاخر فلا غير على حسب ما لا يخلو منه كل الاثنين من اشخاص الناس اذ الاكثرون قد يعلمون ما هو آثر واصوب واولى غير انهم لا يطيقونه ولا يقدرون عليه وربما اطاقوا البعض وعجزوا عن البعض ٭

ومن ذلك ايضا تبايُن مذهبهما فى تدوين العلوم وتاليف الكتب وذلك ان افلاطون كان يمنع فى قديم الايّام عن تدوين العلوم وابداع

بطون الكتب دون الصدور الزكية والعقول المرضية فلما خشى على نفسه الغفلة والنسيان وذهاب ما يستنبطه وتعسّر وقوفه عليه حيث استغزر علمه وحكمته وتبسّط فيها فاختار الرموز والالغاز قصدا منه لتدوين علومه وحكمته على السبيل الذى لا يطّلع عليه الا المستحقون لها والمستوجبون للاحاطة بها طلبا وبحثا وتنقيرا واجتهادا واما ارسطوطاليس فكان مذهبه الايضاح والتدوين والترتيب والتبليغ والكشف والبيان واستيفاء كل ما يجد اليه السبيل من ذلك وهذان سبيلان على ظاهر الامر متباينان غير ان الباحث عن علوم ارسطوطاليس والدارس لكتبه والمواظب عليها لا يخفى عليه مذهبه فى وجوه الاغلاق والتعمية والتعقيد مع ما يظهره من قصد البيان والايضاح ، من ذلك ما يوجد فى اقاويله من حذف المقدّمة الضرورية من كثير من القياسات الطبيعية والالاهية والخلقية التى اوردها مما دلّ على مواضعها المفسّرون لها ومن ذلك حذف كثير من المشائخ وحذف الواحد من كل زوجين والاقتصار على الواحد منهما مثل قوله فى رسالته الى الاسكندر فى سياسات المدن الجزئية من آثر اختيار العدل فى التعاون المدنى فخليق ان يميّزه مدبّر المدينة فى العقوبة وتمام هذا القول هكذا من آثر اختيار العدل على الجور فخليق ان يميّزه مدبّر المدينة فى العقوبة والثواب يعنى ان من آثر العدل فخليق ان يثاب كما ان من آثر الجور فخليق ان يعاقب ،

ومن ذلك ذكره لمقدّمتى قياس ما واتباعهما نتيجةَ قياس اخر وذكره لمقدّمتى قياس واتباعه نتيجة لوازم تلك المقدّمات مثل ما فعله فى كتاب القياس عند ذكر اجزاء الجواهر انها جواهر ومن ذلك اشباعه القول فى تعديد جزئيات الشىء الواضح ليرى من نفسه البلاغ والجهد فى الاستيفاء ثم تجاوزه عن الغامض من غير اشباع فى القول ولا توفيته فى الخطّ ،

ومن ذلك النظم والترتيب والرسم الذى فى كتبه العلمية حيث تظنّ ان ذلك طباع له لا يمكنه التحوّل عنه فاذا تؤمّل رسائله وُجد كلامه فيها منشأ ومنظوما على رسوم وترتيبات مخالفة لما فى تلك الكتب وتكفينا رسالته المعروفة الى افلاطون فى جواب ما كان افلاطون كتب اليه به يعاتبه على تاليفه الكتب وترتيبه العلوم واخراجها فى تاليفاته الكاملة المستقصاة فانه يصرح فى هذه الرسالة الى افلاطون ويقول انى وان دوّنت هذه العلوم والحكم المضمونة بها فقد رتّبتها ترتيبا لا يخلص اليها الا اهلها وعبرتُ عنها بعبارات لا يحيط الا بنوها فقد ظهر مما وصفناه ان الذى سبق الى الاوهام من التباين فى المسلكين فى امرٍ يشتمل عليه حُكمان ظاهران متخالفان يجمعهما مقصود واحد ٭

ومن ذلك ايضا امر الجواهر وان التى منها اقدم عند ارسطوطاليس غيرُ التى منها اقدم عند افلاطون فان اكثر الناظرين فى كتبهما يحكمون بخلاف بين رأيَيْهما فى هذا الباب والذى حداهم الى هذا الحكم وهذا الظنّ هو ما وجدوا من اقاويل افلاطون فى كثير من كتبه مثل كتاب طيماوس وكتاب بوليطيا الصغير دلالة على ان افضل الجواهر واقدمها واشرفها هى القريبةُ من العقل والنفس البعيدةُ عن الحسّ والوجود الكيانى ثم وجدوا كثيرا من اقاويل ارسطوطاليس فى كتبه مثل كتابه فى المقولات وكتابه فى القياسات الشرطية يصرح بانّ اولى الجواهر بالتفضيل والتقديم الجواهر الأُوَل التى هى الاشخاص فلمّا وجدوا هذه الاقاويل على ما ذكرناه من التفاوت والتباين لم يشكّوا فى انّ بين الاعتقادين خلافا والامرُ كذلك لانّ من مذهب الحكماء والفلاسفة ان يفرقوا بين الاقاويل والقضايا فى الصناعات المختلفة فيتكلّمون على الشىء الواحد فى صناعة بحسب مقتضى تلك الصناعة ثم يتكلّمون على ذلك الشىء بعينه فى صناعة

اخرى بغير ما تكلّموا به اوّلا وليس ذلك ببديع ولا مستنكر اذ مدار الفلسفة على القول من حيث ومن جهة ما كما قد قيل انه لو ارتفع من حيث ومن جهة ما بطلت تلك العلوم والفلسفة ألا ترى ان الشخص الواحد كسقراط مثلا يكون داخلا تحت الجوهر من حيث هو انسان، وتحت الكمّ من حيث هو ذو مقدار وتحت الكيف من حيث هو ابيض او فاضل او غير ذلك وفى المضاف من حيث هو اب او ابن وفى الوضع من حيث هو جالس او متّكٍ وكذلك سائر ما اشبهه فالحكيم ارسطوطاليس حيث جعل اولى الجواهر بالتقديم والتفضيل اشخاص الجواهر انما جعل ذلك فى صناعة المنطق وصناعة الكيان حيث راعى احوال الموجودات القريبة الى المحسوس الذى منه يوخذ جميع المفهومات وبها قوام الكلّىّ المتصوّر واما الحكيم افلاطون فانه حيث جعل اولى الجواهر بالتقديم والتفضيل الكلّيّات فانه انما جعل ذلك كذلك فيما بعد الطبيعة وفى اقاويله الالاهية حيث كان يراعى الموجودات البسيطة الباقية التى لا تستحيل ولا تدثر فلمّا كان بين المقصودين فرق ظاهر وبين الفريقين بون بعيد وبين المبحوث عنهما خلاف فقد صحّ ان هذين الرايين من الحكيمين متّفقان لا اختلاف بينهما اذ الاختلاف انما يكون حاصلا ان حكما على الجواهر من جهة واحدة وبالاضافة الى مقصود واحد بحكمين مختلفين فلما لم يكن ذلك كذلك فقد اتّضح ان رأييهما يجتمعان على حكم واحد فى تقديم الجواهر وتفضيلها ؞

ومن ذلك ما يظنّ بهما فى امر القسمة والتركيب فى توفية الحدود ان افلاطون يرى ان توفية الحدود انما يكون بطريق القسمة وارسطوطاليس يرى ان توفية الحدود انما يكون بطريق البرهان والتركيب وينبغى ان تعلم ان مثل ذلك مثل الدرج الذى يُدرج عليه وينزل منه

فان المسافة واحدة وبين السالكين خلاف وذلك ان ارسطوطاليس لما رأى ان اقرب الطرق واوثقها فى توفية الحدود هو بطلب ما يخصّ الشىء مما يعمّه مما هى ذاتية له وجوهرية وسائر ما ذكره فى الحرف الذى يتكلّم فيه على توفية الحدود من كتبه فيما بعد الطبيعة وكذلك فى كتاب البرهان وفى كتاب الجدل وفى غير ذلك من المواضع مما يطول ذكره واكثر كلامه لم يخل من قسمة ما وان كان غير مصرح بها فانه حين يفرق بين العامّى والخاصّى وبين الذاتى وغير الذاتى فهو سالك بطبيعته وذهنه وفكره طريق القسمة وانما يصرح ببعض اطرافها ولاجل ذلك لم يطرح طريق القسمة رأسا لكنّه يعدّه من التعاون على اقتضاء اجزاء المحدود والدليل على ذلك قوله فى كتاب القياس فى آخر المقالة الاولى فاما انقسمة التى تكون بالاجناس جزء صغير من هذا المأخذ فانه سهل ان يعرف وسائر ما يتلوه وهو لم يعد المعانى التى يرى افلاطون استعمالها حين يقصد الى اعمّ ما يجده مما يشتمل على الشىء المقصود تحديده فيقسمه بفصلين ذاتيين ثم يقسم كل قسم منهما كذلك وينظر فى اىّ الجزئين يقع المقصود تحديده ثم لا يزال يفعل كذلك الى ان يحصل امر عامّى قريب من المقصود تحديده وفصل يقوّم ذاته ويفرده عمّا يشاركه وهو فى ذلك لا يخلو من تركيب ما حيث يركّب الفصل على الجنس وان لم يقصد ذلك من اوّل الامر فاذًا كان لا يخلو من ذلك فيما يستعمله وان كان ظاهر سلوكه ذلك خلافَ ظاهر سلوكه هذا فالمعانى واحدة وايضا فسواءٌ طلبت جنس الشىء وفصله او طلبت الشىء فى جنسه وفصله فظاهرٌ انه لا خلاف بين الرأيين فى الاصل وان كان بين المسلكين خلاف ونحن لا ندّعى انه لا بون بوجه من الوجوه وجهة من الجهات بين الطريقين لانه يلزمنا عند ذلك ان يكون قول ارسطوطاليس وماخذه

وسلوكه في باعيانها قول افلاطون وماخذه وسلوكه وذلك محال وشنيع ولكنا ندّعي انه لا خلاف بينهما في الاصول والمقاصد على ما بيّنّاه او سنبيّنه بمشيّة الله وحسن توفيقه ؛

ومن ذلك ايضا ما انتحله امونيوس وكثير من الاسكلائيّين وآخرهم ثامسطيوس فيمن يتبعه من ان القياس المختلط من الضروري والوجودي اذا كانت المقدّمة الكبرى منهما ضرورية كانت النتيجة وجودية لا ضرورية ونسبوا ذلك الى افلاطون وادّعوا انه ياتي بقياسات في كتبه توجد مقدّماتها الكبرى ضرورية ونتائجها وجودية مثل القياس الذي ياتي به في كتاب طيماوس حيث يقول الوجود افضل من لاوجود والافضل تشتاقه الطبيعة ابدا ويزعمون ان النتيجة اللازمة لهاتين المقدّمتين وهي ان الطبيعة تشتاق الوجود ليست ضرورية من جهات منها انه لا ضرورة في الطبيعة وان الذي في الطبيعة من الوجود هو الوجود الذي على الاكثر ومنها ان الطبيعة قد تشتاق الى الوجود عند المضاف اللاحق لوجود ما هي اللازمة عنه وزعموا ان المقدّمة الكبرى من هذا القياس ضرورية لقوله ابدا وارسطوطاليس يصرح في كتاب القياس ان القياس الذي تكون مقدّماته مختلطة من الضروري ومن الوجودي وتكون الكبرى هي الضرورية فان النتيجة تكون ضرورية وهذا خلاف ظاهر فنقول لولا انه لا يوجد لافلاطون قول يصرح فيه ان امثال هذه النتائج تكون ضرورية او وجودية البتّة وانما ذلك شيء يدّعيه الناظرون ويزعمون انه قد يوجد لافلاطون قياسات على هذا السبيل مثل ما حكيناه عنه لكان بينهما خلاف ظاهر الا ان الذي دعاهم الى هذا الاعتقاد هو قلّة التمييز وخلط صناعة المنطق بالطبيعة وذلك اذ لماهم وجدوا القياس مركّبا من مقدّمتين وثلاثة حدود اوّل واوسط وآخر ووجدوا لزوم الحدّ الاوّل للاوسط ضروريا ولزوم الاوسط

للآخر وجوبيا ورأوا الحدّ الاوسط وكان هو العلّة فى لزوم الحدّ الاوّل للآخر والواصل له به ثم وجدوا حاله نفسه عند الاخر حال الوجود قالوا اذا كان حال الاوسط الذى هو العلّة والسبب فى وصول الاول بالاخر حال الوجود فكيف يجوز ان يكون حال الاول عند الاخر حال الاضطرار وانما سوّغ لهم هذا الاعتقاد لنظرهم فى مجرّد الامور والمعانى وازورارهم عن شرائط المنطق وشرائط المقول على الكلّ ولو علموا وتفكّروا وتامّلوا حال المقول على الكل وشرطه وان معناه هو ان كل ما هو ب وكل ما يكون ب فهو اتمّ لوجدوا ان هو بشرط المقول على الكل بالضرورة ولمّا عرض لهم الشكّ ولما ساغ لهم ما اعتقدوه، وايضا فان القياسات التى ياتون بها عن افلاطون اذا تُومّل حقّ التامّل فيها وجدوا اكثرها واردا فى صور القياس المؤتلف من الموجبتين فى الشكل الثانى ومهما نظر فى واحد واحد من مقدّماتها تبيّن وهنُ ما ادّعوه فيها وقد لخّص الاسكندر الافروديسى معنى المقول على الكل وفاصل عن ارسطو فيما ادّعوه وشرحنا نحن اقاويله ايضا عن كتاب انولوطيقا فى هذا الباب وبيّنّا معنى المقول على الكل ولخّصنا امره شافيا وفرقنا فيه بين الضرورى القياسى وبين الضرورى البرهانى بحيث يكون فيه غنية لمن تامّله عن كل ما يورثه لبثا فى هذا الباب فقد ظهر ان الذى ادّعاه ارسطوطاليس فى هذا القياس هو على ما ادّعاه وان افلاطون لا يوجد له قول يصرح فيه بما يخالف قول ارسطو.

ومما اشبه ذلك هو ما ادّعوه على افلاطون انه يستعمل الضرب من القياس فى الشكل الاوّل والثالث الذى المقدّمة الصغرى منه سالبة وقد بيّن ارسطو مرّة فى انولوطيقا انه غير منتج وقد تكلّم المفسّرون فى هذا الشكل وحلّلوه وبيّنوا امره ونحن ايضا شرحنا فى تفاسيرنا وبيّنّا ان الذى اتى به افلاطون فى كتاب السياسة وكذلك ارسطوطاليس فى كتاب

السماء والعالم مما يوهم انها سوالب ليست بسوالب لكنها موجبات معدولة مثل قوله السماء لا خفيف ولا ثقيل وكذلك سائر ما اشبهها اذ الموضوعات فيها موجودة والموجبات المعدولة مهما وقعت فى القياس بحيث لو وقعت هناك سوالب بسيطة كان الضرب غير منتج لا تمنع القياس من ان يكون منتجا ٭

ومن ذلك ايضا ما اتى به ارسطوطاليس فى الفصل الخامس من الكتاب بارى هرمينياس وهو ان الموجبة التى المحمول فيها ضدٌّ من الاضداد فان سالبته اشدّ مضادّة من الموجبة التى المحمول فيها ضدّ ذلك المحمول فان كثيرا من الناس ظنّوا ان افلاطون يخالفه فى هذا الرأى وانه يرى ان الموجبة تلك المحمول فيها ضدّ المحمول فى الموجبة الاخرى اشدّ مضادة واحتجّوا على ذلك بكثير من اقاويله السياسية والخلقية منها ما ذكره فى كتاب السياسة ان الاعدل متوسّط بين الجور والعدل وهؤلا فقدْ ذهب عليهم ما نحاه افلاطون فى كتاب السياسة وما نحاه ارسطوطاليس فى بارى هرمينياس وذلك ان الغرضين المقصودين متباينان فان ارسطو انما بيّن معاندة الاقاويل وانها اشدّ واتمّ معاندة ، والدليل على ذلك ما اورده من الحجج وبيّن ان من الامور ما لا يوجد فيها مضادّة البتّة وليس شیٔ من الامور الا ويوجد فيها سوالب معاندة له وايضا فان كان واجبا فى غير ما ذكرنا ان يجرى الامر على هذا المثال فقد ترى ان ما قيل فى ذلك صوابٌ وذلك انه قد يجب اما ان يكون اعتقاد النقيض هو الضدّ فى كل موضع واما ان يكون فى موضع من المواضع هذه الا ان الاشياء التى ليس يوجد فيها ضدّ اصلا فان الكذب فيها هو الضدّ المعاند للحقّ ومثال ذلك من ظنّ بانسان انه ليس بانسان فقد ظنّ ظنّا كاذبا فان كان هذان الاعتقادان هما الضدّان فسائر الاعتقادات انما

انصدّ فيها هو اعتقاد النقيض واما افلاطون حيث بيّن ان الاعدل متوسّط بين العدل والجور فانه انما قصد بيان المعانى السياسية ومراتبها لا معاندة الاقاويل فيها وقد ذكر ارسطو فى نيقوماخيا الصغير فى السياسة شبها بما بيّنه افلاطون فقد تبيّن لمتامّل هذه الاقاويل والناظر فيها بعين النصفة انه لا خلاف بين الرأيين ولا تباين بين الاعتقادين وبالجملة فليس يوجد الى الآن لافلاطون اقاويل يبين فيها المعانى المنطقية لما زعم كثير من الناس ان بينه وبين ارسطوطاليس فيها خلافا وانما يحتجون على ما يزعمون ببعض اقاويله السياسية والخلقية والالاهية حسب ما ذكرناه ،

ومن ذلك حال الابصار وكيفيته وما ينسب الى افلاطون من ان رأيه مخالف لراى ارسطو ان ارسطو يرى ان الابصار انما يكون بانفعال من البصر وافلاطون يرى ان الابصار انما يكون بخروج شيء من البصر وملاقاته المبصر وقد اكثر المفسّرون من الفريقين الخوض فى هذا الباب واوردوا من الحجج والشناعات والالزامات وحرّفوا اقاويل الائمّة عن سننها المقصودة بها وتاوّلوا تاويلات انساغت لهم معها الشناعات وجانبوا طريق الانصاف والحق ، وذلك ان اصحاب ارسطوطاليس لما سمعوا قول اصحاب افلاطون فى الابصار وانه انما يكون بخروج شيء من البصر قالوا ان الخروج انما يكون للجسم وهذا الجسم الذى زعموا انه يخرج من البصر امّا ان يكون هواء او ضوأ او نارا وان كان هواء فان الهواء قد يوجد فيما بين البصر والمبصر فما الحاجة الى خروج هواء اخر وان كان ضياء فان الضياء ايضا قد يوجد فى الهواء الذى بين البصر والمبصر فالضياء الخارج من البصر فضل لا يحتاج اليه ، وايضا فانه وان كان ضياء فلمَ احتيج معه الى الضياء الراكد بين البصر والمبصر ولم لا يغنى هذا الضياء الخارج من البصر عن

الضياء الذى يحتاج اليه فى الهواء ولم لا يبصر فى الظلمة ان كان الذى يخرج من البصر هو ضياء؟ وايضا ان قيل ان الضياء الذى يخرج من البصر يكون ضعيفا فلم لا يقوى اذا اجتمعت أبصار كثيرة بالليل على النظر الى شىء واحد كما نرى ذلك من قوّة الضوء عند اجتماع السرج الكثيرة وان كان نارا فلم لا يحمى ولا يحرق مثل ما تفعله النار ولم لا ينطفى فى المياه كما تنطفى النار ولم ينفذ الى اسفل كما ينفذ الى فوق وليس من شان النار ان تنفذ الى الاسفل ، وايضا ان قيل ان الذى يخرج من البصر شىء اخر غير هذه الاشياء فلمَ لا يتلاقى ولا يتصادم عند مقابلة المناظر فيمنع الناظرين المتقابلين عن الادراك النظرى ، هذه وما اشبهها من الشناعات التى وقعت لهم عند تحريفهم لفظ الخروج عن مقصود القول وجَرْيهم الى الخروج الذى يقال فى الاجسام ،

ثم ان اصحاب افلاطون لمّا سمعوا اقوال اصحاب ارسطوطاليس فى الابصار وانه انما يكون بالانفعال حرّفوا هذه اللفظة بان قالوا ان الانفعال لا يخلو من تأثّر واستحالة وتغيّر فى الكيفية وهذا الانفعال اما ان يكون فى العضو الباصر او فى الجسم المشفّ الذى بين البصر والمبصر فان كان فى العضو لزم ان تستحيل الحدقة فى آن واحد بعينه من الوان بلا نهاية وذلك محال اذ الاستحالة انما تكون لا محالة فى زمان ومن شىء واحد بعينه الى شىء واحد بعينه محدود وان كان يحصل فى بعضه دون بعض لزم ان تكون تلك الاجزاء مفصّلة متميّزة وليست كذلك وان كان ذلك الانفعال يلحق الجسم المشفّ اعنى الهواء الذى بين البصر والمبصر لزم ان يكون الموضوع الواحد بالعدد قابلا للضدّين فى وقت واحد معا وذلك محال ، هذه وما اشبهها من الشناعات التى اوردوها ،

ثم ان اصحاب ارسطو احتجّوا على صحّة ما ادّعوه فقالوا لو لم تكن الالوان وما يقوم مقامها محمولةً فى الجسم المشفّ بالفعل لما ادرك البصر الكواكب والاشياء البعيدة جدّا فى لحظة بلا زمان فان الذى ينتقل لا بدّ من ان يبلغ المسافة القريبة قبل بلوغه المسافة البعيدة ونحن نلحظ الكواكب مع بُعد المسافة فى الزمان الذى نلحظ فيه ما هو اقرب منها ولا يغادر ذلك شيا فظهر من هذه الجهة ان الهواء المشفّ يحمل الوان المبصرات فتؤدّى الى البصر٠ واحتجّ اصحاب افلاطون على صحّة ما ادّعوه من ان شيا ينبثّ ويخرج من البصر الى المبصر فيلاقيه بان المبصرات متى كانت متفاوتة بالمسافات ادركنا ما هو اقرب دون ما هو ابعد والعلّة فى ذلك ان الشىء الخارج من البصر يدرك بقوّته ما يقرب منه ثم لا يزال يضعف فيكون ادراكه اقلّ واقلّ حتى تفنى قوّته فلا يدرك ما هو بعيد عنه جدّا البتّة ومما يؤكّد هذه الدعوى أنّا متى مددنا ابصارنا الى مسافة بعيدة واوقعناها على مبصر يتجلّى بضوء نار قريبة منه ادركنا ذلك المبصر وان كانت المسافة التى بيننا وبينه مظلمة فلو كان الامر على ما قاله ارسطو واصحابه لوجب ان يكون جميع المسافة التى بيننا وبين المبصر مضيأ ليحمل الالوان فتؤدّى الى البصر فلما وجدنا الجسم المتجلّى من بُعد مبصرا علمنا ان شيا خرج من البصر وامتدّ وقطع الظلمة وبلغ المبصر الذى تجلّى بضوء ما ادركه ولو ان كلا الفريقين ارخوا اعينهم قليلا وتوسّطوا النظر وقصدوا الحقّ وهجروا طريق العصبية لعلموا ان الافلاطونيّين انما ارادوا بلفظ الخروج معنى غير معنى خروج الجسم من المكان٠

وانما اضطرّهم الى اطلاق لفظ الخروج ضرورةُ العبارة وضيق اللغة وعدم لفظ يدلّ على اثبات القوى من غير ان يتخيّل الخروج الذى للاجسام



وان اصحاب ارسطوطاليس ايضا ارادوا بلفظ الانفعال معنى غير معنى الانفعال الذى يكون فى الكيفية مع الاستحالة والتغيّر وظاهرٌ ان الشىء الذى يشبه بشىء ما تكون ذاته وانّيته غير المشبه به ومتى نظرنا بعين النصفة فى هذا الامر علمنا ان ههنا قوّة واصلة بين البصر والمبصر وان مَن شنع على اصحاب افلاطون فى قولهم ان قوّة ما تخرج من البصر فتلاقى المبصر فان قوله ان الهواء يحمل لون المبصر فيؤدّيه الى البصر ليلاقيه مماسّا ليس بدون قولهم فى الشناعة فان كان ما يلزم اقاويل اولائك فى اثبات القوّة وخروجها يلزم قول هؤلا فى حمل الهواء الالوانَ وايدائها الى الابصار فظاهر ان هذه واشباهها معانٍ لطيفة دقيقة تنبّه لها المتفلسفون وبحثوا عنها واضطرّهم الامر الى العبارة عنها بالالفاظ القريبة من تلك المعانى ولم يجدوا لها الفاظا موضوعة مفردة يعبر عنها حقّ العبارة من غير اشتراك يعرض فيها فلما كان ذلك كذلك وجدوا العائبون مقالا فقالوا، واكثر ما يقع من المخالفة انما يقع فى امثال هذه المعانى للاسباب التى ذكرناها وذلك لا يخلو من احد امريْن اما لتخلّف المخالف واما لمعاندته فاما ذو الذهن الصحيح والراى السديد والعقل الرصين المحكم الثابت اذا لم يتعمّد التمويه او تعصّب او مغالبة فقلّما يعتقد خلاف العالم اطلق لفظا على سبيل الضرورة عند ما دام بيان امر غامض وايضاح معنى لطيف فلا يخلو المتبصّر له عن اشتباه توقعه الالفاظ المشتركة والمستعارة ،

ومن ذلك ايضا امر اخلاق النفس وظنّهم بانّ رأى ارسطو مخالف لرأى افلاطون وذلك ان ارسطو يصرح فى كتاب نيقوماخيا ان الاخلاق كلّها عادات تتغيّر وانه ليس شىء منها بالطبع وان الانسان يمكنه ان ينتقل من كل واحد منها الى غيره بالاعتياد والدربة وافلاطون يصرح فى كتاب

السياسة وفى كتاب بوليطيا خاصّة بان الطبع يغلب العادة وان الكهول حيثما طبعوا على خلق ما يعسر زوالهم عنه وانهم متى قصدوا زوال ذلك الخلق عنهم ازدادوا فيه تماديا ويأتى على ذلك بمثال من الطريق اذا نبت فيه الدغل والحشيش والشجر معوجّة متى قصد خلاء الطريق منها او ميل الشجر الى جانب اخر فانها اذا خلّيت سبيلها اخذت من الطريق اكثر مما كانت اخذت قبل ذلك ' وليس يشكّ احد ممن يسمع هاتين مقالتين ان بين الحكيمين فى امر الاخلاق خلافا وليس الامر فى الحقيقة كما ظنّوا وذلك ان ارسطو فى كتابه المعروف بنيقوماخيا انما يتكلّم على القوانين المدنية على ما بيّناه فى مواضع من شرحنا لذلك الكتاب ولو كان الامر فيه ايضا على ما قاله فرفوريوس وكثير ممن بعده من المفسّرين انه يتكلّم على الاخلاق فان كلامه على القوانين الخلقية والكلام القانونى ابدا يكون كليا ومطلقا لا بحسب شىء اخر ومن البيّن ان كل خلق اذا نُظر اليه مطلقا علم انه يتنقّل ويتغيّر ولو بعسر وليس شىء من الاخلاق ممتنعا عن التغيّر والتنقّل فان الطفل الذى نفسه تُعدّ بالقوّة ليس فيه شىء من الاخلاق بالفعل ولا من الصفات النفسانية وبالجملة فان ما كان فيه بالقوّة ففيه تهيّؤ لقبول الشىء وضدّه ومهما اكتسب احد الضدّين يمكن زواله عن ذلك الضدّ المكتسب الى ضدّه الى ان تنقص البنية ويلحقه نوع من الفساد مثل ما يعرض لموضوع الاعدام والملكات فيتغيّر بحيث لا يتغالبان عليه وذلك نوع من الفساد وعدم التهيّؤ فاذا كان ذلك كذلك فليس شىء من الاخلاق اذا نظر اليه مطلقا بالطبع لا يمكن فيه التغيّر والتبدّل ٠

واما افلاطون فانه ينظر فى انواع السياسات وايّها انفع وايّها اشدّ ضررا فينظر فى احوال قابلى السياسات وفاعليها وايّها اسهل قبولا وايّها اعسر

ولعمرى ان من نشأ على خلق من الاخلاق واتّفقت له تقويته يمكّن بها من نفسه على خلق من الاخلاق فان زوال ذلك عنه يعسر جدّا والعسر غير الممتنع وليس ينكر ارسطو ان بعض الناس يمكن فيه التنقّل من خلق الى خلق اسهل وفى بعضهم اعسر على ما صرّح به فى كتابه المعروف بنيقوماخيا الصغير فانه عدّ اسباب عسر التنقّل من خلق الى خلق واسباب السهولة كم هى وما هى وعلى اىّ جهة كل واحد من تلك الاسباب وما العلامات وما الموانع فمن تامّل تلك الاقاويل حقّ التامّل واعطى كل شىء حقّه عرف ان لا خلاف بين الحكيمين فى الحقيقة وانما ذلك شىء يخيّله الظاهر من الاقاويل عند ما ينظر فى واحد واحد منها على انفراده من غير ان يتامّل المكان الذى فيه ذلك القول ومرتبة العلم الذى هو منه وههنا اصل عظيم الغناء فى تصوّر العلوم وخصوصا فى امثال هذه المواضع وهو انه كما المادّة مهما كانت متصوّرة بصورة ما ثم حدثت فيها صورة اخرى صارت مع صورتها جميعا مادّة للصورة الثالثة الحادثة فيها كالخشب الذى له صورة يباين بها سائر الاجسام ثم يجعل منها الواح ثم يجعل من الالواح سرير فان صورة السرير من حيث حدثت فى الالواح الالواح مادّة لها وفى الالواح التى هى مادّة بالاضافة الى صورة السرير صور كثيرة مثل الصور اللوحية والصور الخشبية والصور النباتية وغيرها من الصور القديمة كذلك مهما كانت النفس المتخلّقة ببعض الاخلاق ثم تكلّفت اكتساب خلق جديد كان الاخلاق التى معها كالاشياء الطبيعية لها وهذه المكتسبة الجديدة اعتيادية ثم ان مرّت على هذه ودامت على اكتساب خلق ثالث صارت تلك بمنزلة الطبيعية وذلك بالاضافة الى هذه الجديدة المكتسبة فمهما رأيت افلاطون او غيره يقول ان من الاخلاق ما هى طبيعية ومنها ما هى مكتسبة فاعلم ما ذكرناه

وتفهّمه من فحوى كلامهم لئلا يشكل عليك الامر فتظنّ ان من الاخلاق ما هى طبيعية بالحقيقة لا يمكن زوالها فان ذلك شنيع جدّا ونفس اللفظ يناقض معناه اذا تؤمّل فيه جدا ؞

ومن ذلك ايضا ان ارسطوطاليس قد اورد فى كتاب البرهان شكّا ان الذى يطلب علما ما لا يخلو من احد الوجهين فانه اما ان يطلب ما يجهله او ما يعلمه فان كان يطلب ما يجهله فكيف يوقن فى تعلّمه انه هو الذى كان يطلبه وان كان يطلب ما يعلمه فطلبُه علما ثانيا فضلٌ لا يحتاج اليه ثم احدث الكلام فى ذلك الى ان قال ان الذى يطلب علم شىء من الاشياء انما يطلب فى شىء اخر ما قد وجد فى نفسه على التحصيل مثل ان المساواة وغير المساواة موجودتان فى النفس والذى يطلب الخشبة هل هى مساوية او غير مساوية انما يطلب ما لها منها على التحصيل فاذا وجد احدهما فكانه يذكر ما كان موجودا فى نفسه ثم ان كانت مساوية فبالمساواة وان كانت غير مساوية فبغير المساواة ؛ وافلاطون بيّن فى كتابه المعروف بفاذن ان التعلّم تذكّر وآتى على ذلك الحُجج يحكيها عن سقراط فى مسائلاته ومُجاوباته فى امر المساوى والمساواة وان المساواة هى التى تكون فى النفس وان المساوى مثل الخشبة او غيرها مما يكون مساوية لغيرها متى احسّ بها الانسان تذكّر المساواة التى كانت فى النفس فعلم ان هذا المساوى انما كان مساويا بمساواة شبيهة بالتى فى النفس وكذلك سائر ما يتعلّم انما يتذكّر ما فى النفس والله اعلم ؞

وقد ظنّ اكثر الناس من هذه الاقاويل ظنونا مجاوزة عن الحدّ اما القائلون ببقاء النفس بعد مفارقتها البدنَ فقد افرطوا فى تاويل هذه الاقاويل وحرّفوها عن سننها واحسنوا الظنّ بها الى ان اجرَوْها مجرى

البراهين ولم يعلموا ان افلاطون انما يحكى هذا عن سقراط على سبيل من يروم تصحيح امر خفىّ بعلامات ودلائل والقياس بعلامات لا يكون برهانا كما علّمناه الحكيم ارسطو فى انولوطيقا الاولى والثانية، واما الدافعون لها فقد افرطوا ايضا فى التشنيع وزعموا ان ارسطو مخالف له فى هذا الراى واغفلوا قوله فى اوّل كتاب البرهان حيث ابتدأ فقال كل تعليم وكل تعلّم فانّما يكون عن معرفة متقدّمة الوجود ثم قال بعد قليل وقد يتعلّم الانسان بعض الاشياء وقد كان علمه من قبلُ قديما وبعض الاشياء تعلّمها يحصل من حيث تعلّمها معا مثال ذلك جميع الاشياء الموجودة تحت الاشياء الكلّية فليت شعرى هل يغادر معنى هذا القول ما قاله افلاطون شيا سوى ان العقل المستقيم والراى السديد والميل الى الحق والانصاف معدوم فى الاكثرين من الناس فمن تامّل حصول العلم وحصول المقدّمات الأُول وحال التعلّم تامُّلا شافيا علم انه لا يوجد بين رايى الحكيمين فى هذا المعنى خلاف ولا تبايُن ولا مخالفة ونحن نومئ الى طرف منه يسير بمقدار ما يتبيّن به هذا المعنى ليزول الشكّ الواقع فيه؛

فنقول من البيّن الظاهر ان للطفل نفسا عالمة بالقوّة ولها الحواسّ آلات الادراك وادراك الحواسّ انما يكون للجزئيات وعن الجزئيات تحصل الكلّيات والكلّيات هى التجارب على الحقيقة غير ان من التجارب ما يحصل عن قصد وقد جرت العادة بين الجمهور بان يسمّى تلك تحصل من الكلّيات عن قصد متقدّمة التجارب فاما تلك تحصل من الكلّيات للانسان لا عن قصد فاما ان لا يوجد لها اسم عند الجمهور لانهم لا يعنونه واما ان يوجد لها اسم عند العلماء فيسمّونها اوائل المعارف ومبادى البرهان وما اشبهها من الاسماء، وقد بيّن ارسطو فى كتاب البرهان ان من فقد حسّا ما فقدْ فَقَدَ علما ما فالمعارف انما تحصل فى النفس بطريق الحسّ

ولما كانت المعارف انما حصلت فى النفس عن غير قصد اوّلا فاوّلا فلم يتذكّر الانسان وقد حصل جزوٌ وجزوٌ منها فلذلك قد يتوهّم اكثر الناس انها لم تزل فى النفس وانها تعلم طريقا غير الحسّ فاذا حصلت من هذه التجارب فى النفس صارت النفس عاقلة اذ العقل ليس هو شيأ غير التجارب ومهما كانت هذه التجارب اكثر كانت النفس اتمّ عقلا ثم ان الانسان مهما قصد معرفة شىء من الاشياء اشتاق الى الوقوف على حال من احوال ذلك الشىء وتكلّف اللحاق ذلك الشىء فى حالته تلك بما تقدّم معرفته وليس ذلك الا طلب ما هو موجود فى نفسه من ذلك الشىء مثل انه متى اشتاق الى معرفة شىء من الاشياء هل هو حىّ ام ليس بحىّ وقد تقدّم فحصل فى نفسه معنى الحىّ ومعنى غير الحىّ فانه يطلب بذهنه او بحسّه او بهما جميعا احد المعنيين فاذا صادفه سكن عنده واطمانّ به والتذّ بما زال عنه من اذى الحيرة والجهل وهذا ما قاله افلاطون ان التعلّم تذكّر وان التفكّر هو تكلّف العلم والتذكّر تكلّف الذكر والطالب مشتاق متكلّف فهما وجد مهمّا قصد معرفته دلائل وعلامات ومعانى ما كان فى نفسه قديما فكانه يتذكّر عند ذلك كالناظر الى جسم يشبه بعض اعراضه بعض اعراض جسم اخر كان قد عرفه وغفل عنه فيتذكّره بما ادركه من شبيهه وليس للعقل فعل مخصّ به دون الحسّ سوى ادراك جميع الاشياء والاضداد وتوهّم احوال الموجودات على غير ما هى عليه فان الحس يدرك من حال الموجود المجتمع مجتمعا ومن حال الموجود المتفرّق متفرّقا ومن حال الموجود القبيح قبيحا ومن حال الموجود الجميل جميلا وكذلك سائرها واما العقل فانه قد يدرك من حال كل موجود ما قد ادركه الحسّ وكذلك ضدّه فانه يدرك من حال الموجود المجتمع مجتمعا ومنفرّقا معا ومن حال الموجود المتفرّق متفرّقا ومجتمعا

معا وكذلك سائر ما اشبهها فمن تامّل ما وضعناه على سبيل الايجاز بما قد بالغ الحكيم ارسطو فى وصفه فى اخر كتاب البرهان وفى كتاب النفس وقد شرحه المفسّرون واستقصوا امره علم ان الذى ذكره الحكيم فى اول كتاب البرهان وحكيناه فى هذا القول قريبٌ مما قاله افلاطون فى كتاب فاذن الا ان بين الموضعين خلافا وذلك ان الحكيم ارسطو يذكر ذلك عند ما يريد ايضاح امر العلم والقياس واما افلاطون فانه يذكره عند ما يريد ايضاح امر النفس ولذلك اشكل على اكثر من ينظر فى اقاويلهما وفيما اوردناه كفاية لمن قصد سواء السبيل ،

* فى قِدَم العالم وحدوثه * ومن ذلك ايضا امر قدم العالم وحدوثه وهل له صانع هو علّته الفاعلية ام لا ومما يظنّ بارسطوطاليس انه يرى ان العالم قديم وبافلاطون انه يرى ان العالم محدَث فاقول ان الذى دعى هؤلا الى هذا الظنّ القبيح المستنكر بارسطوطاليس الحكيم هو ما قاله فى كتاب طوبيقا انه قد توجد قضيّة واحدة بعينها يمكن ان يوتى على كلا طرفيها قياس من مقدّمات ذائعة مثال ذلك هذا العالم قديم ام ليس بقديم وقد وجب على هؤلا المختلفين اما اولا فبانّ ما يوتى به على سبيل المثال لا يجرى مجرى الاعتقاد وايضا فان غرض ارسطو فى كتاب طوبيقا ليس هو بيان امر العالم لكن غرضه امر القياسات المركّبة من المقدّمات الذائعة وكان قد وجد اهل زمانه يتناظرون فى امر العالم هل هو قديم ام محدث كما كانوا يتناظرون فى اللذّة هل هى خير ام شرّ وكانوا ياتون على كلا الطرفين من كل مسئلة بقياسات ذائعة وقد بيّن ارسطو فى ذلك الكتاب وفى غيره من كتبه ان المقدّمة المشهورة لا يراعى فيها الصدق والكذب لان المشهور ربما كان كاذبا ولا يطرح فى الجدل لكذبه وربما كان صادقا فيستعمل لشهرته فى الجدل ولصدقه فى البرهان فظاهر

انه لا يمكن ان ينسب اليه الاعتقاد بان العالم قديم بهذا المثال الذى اتى به فى هذا الكتاب ،

ومما دعاهم الى ذلك الظنّ ايضا ما يذكره فى كتاب السماء والعالم ان الكلّ ليس له بدؤ زمانى فيظنّون عند ذلك انه يقول بقدم العالم وليس الامر كذلك اذ قد تقدّم فبيّن فى ذلك الكتاب وغيره من الكتب الطبيعية والالاهية ان الزمان انما هو عدد حركة الفلك وعنه يحدث وما يحدث عن الشىء لا يشتمل ذلك الشىء ومعنى قوله ان العالم ليس له بدؤ زمانى انه لم يتكوّن اوّلا فاوّلا باجزائه كما يتكوّن البيت مثلا او الحيوان الذى يتكوّن اوّلا فاوّلا باجزائه فان اجزاءه يتقدّم بعضها بعضا بالزمان والزمان حادث عن حركة الفلك فمحال ان يكون لحدوثه بدو زمانى ويصحّ بذلك انه انما يكون عن ابداع البارى جلّ جلاله اياه دفعة بلا زمان وعن حركته حدث الزمان ،

ومن نظر فى اقاويله فى الربوبية فى الكتاب المعروف باُثولوجيا لم يشتبه عليه امره فى اثباته الصانع المبدع لهذا العالم فان الامر فى تلك الاقاويل اظهر من ان يخفى وهناك تبيّن ان الهيولى ابدعها البارى جلّ ثناؤه لا عن شىء وانها تجسّمت عن البارى سبحانه وعن ارادته ثم ترتّبت وقد بيّن فى السماع الطبيعى ان الكل لا يمكن حدوثه بالبخت والاتّفاق وكذلك فى العالم جملته يقول فى كتاب السماء والعالم ويستدلّ على ذلك بالنظام البديع الذى يوجد لاجزاء العالم بعضها مع بعض ،

وقد بيّن هناك ايضا امر العلل كم هى واثبت الاسباب الفاعلة وقد بيّن هناك ايضا امر المكوّن والمحرّك وانه غير المتكوّن وغير المتحرّك وكما ان افلاطون بيّن فى كتابه المعروف بطيماوس ان كل متكوّن فانما يكون عن علّة مكوّنة له اضطرارا وان المتكوّن لا يكون علّة لكون ذاته كذلك

ارسطوطاليس بيّن فى كتاب اثولوجيا ان الواحد موجود فى كل كثرة لان كل كثرة لا يوجد فيها الواحد لا يتناهى ابدا البتّة وبرهن على ذلك براهين واضحة مثل قوله ان كل واحد من اجزاء الكثير اما ان يكون واحدا واما ان لا يكون واحدا فان لم يكن واحدا لم يخلُ من ان يكون اما كثيرا واما لا شىء وان كان لا شىء لزم ان لا يجتمع منها كثرة وان كان كثيرا فما الفرق بينه وبين الكثرة ويلزم ايضا من ذلك ان ما لا يتناهى اكثر مما لا يتناهى ثم بيّن ان ما يوجد فيه الواحد من هذا العالم فهو لا واحد الا بجهة وجهة فاذا لم يكن فى الحقيقة واحدا بل كان كل واحد فيه موجودا كان الواحد غيره وهو غير الواحد ثم بيّن ان الواحد الحقّ هو الذى افاد سائر الموجودات الواحدية ثم بيّن ان الكثير بعد الواحد لا محالة وان الواحد تقدّم الكثرة ثم بيّن ان كل كثرة تقرب من الواحد الحقّ كان اوّل كل كثرة مما يبعد عنه وكذلك بالعكس ثم يترقّى بعد تقديمه هذه المقدّمات الى القول فى اجزاء العالم الجسمانية منها والروحانية ويبيّن بيانا شافيا انها كلها حدثت عن ابداع البارى لها وانه عزّ وجلّ هو العلّة الفاعلة الواحد الحقّ ومبدع كل شىء على حسب ما بيّنه افلاطون فى كتبه فى الربوبية مثل طيمارس وبوليطيا وغير ذلك من سائر اقاويله وايضا فان حروف ارسطوطاليس فيما بعد الطبيعة انما يترقّى فيها من البارى جلّ جلاله فى حرف اللام ثم ينحرف راجعا فى بيان صحّة ما تقدّم من تلك المقدّمات الى ان يسبق فيها وذلك مما لا يعلم انه يسبقه اليه من قبله ولم يلحقه من بعده الى يومنا هذا فهل تظنّ بمن هذا سبيله انه يعتقد نفىَ الصانع وقدم العالم ٭

ولامونيوس رسالة مفردة فى ذكر اقاويل هذين الحكيمين فى اثبات الصانع

استغنينا لشهرتها عن احضارنا اياها فى هذا الموضع ولولا ان هذا الطريق الذى يسلكه فى هذه المقالة هو الطريق الاوسط فتى ما تنكّبناه كنّا كمن ينهى عن خلق ويأتى بمثله لافرطنا فى القول وبيّنّا انه ليس لاحد من اهل المذاهب والنحل والشرائع وسائر الطرائق من العلم بحدوث العالم واثبات الصانع له وتلخيص امر الابداع ما لارسطوطاليس وقبله لافلاطون ولمن يسلك سبيلهما وذلك ان كل ما يوجد من اقاويل العلماء من سائر المذاهب والنحل ليس يدلّ على التفصيل الا على قدم الطبيعة وبقائها ومن احبّ الوقوف على ذلك فلْينظر فى الكتب المصنّفة فى المبدآت والاخبار المرويّة فيها والآثار المحكيّة عن قدمائهم ليرى الاعاجيب عن قولهم بانه كان فى الاصل ماء فتحرّك واجتمع زبد وانعقد منه الارض وارتفع منه الدخان وانتظم منه السماء ثم ما يقوله اليهود والمجوس وسائر الامم مما يدلّ جميعه على الاستحالات والتغاير التى هى اضداد الابداع وما يوجد لجميعهم مما سيؤول اليه امر السموات والارضين من طيّها ولفّها وطرحها فى جهنّم وتبديدها وما اشبه ذلك مما لا يدلّ شىء منه على التلاشى المحض ولولا ما انقذ الله اهل العقول والاذهان بهذين الحكيمين ومن سلك سبيلهما ممن وضّحوا امر الابداع بحجج واضحة مقنعة وانه ايجاد الشىء لا عن شىء وان كل ما يتكوّن من شىء ما فانه يفسد لا محالة الى ذلك الشىء والعالم مبدَع من غير شىء فمآله الى غير شىء فيما شاكل ذلك من الدلائل والحجج والبراهين التى توجد كتبهما مملوّة منها وخصوصا ما لهما فى الربوبية وفى مبادى الطبيعة لكان الناس فى حيرة ولبس غير ان لنا فى هذا الباب طريقا نسلكه يتبيّن به امر تلك الاقاويل الشرعية وانها على غاية السداد والصواب وهو ان البارى جلّ جلاله مدبّر جميع العالم لا يعزب عنه مثقال حبّة من

خردل ولا يفوت عنايته شیء من اجزاء العالم على السبيل الذى بيّناه فى العناية من ان العناية الكلّية شائعة فى الجزئيات وان كل شیء من اجزاء العالم واحواله موضوع باوفق المواضع واتقنها على ما يدلّ عليه كتب التشريحات ومنافع الاعضاء وما اشبهها من الاقاويل الطبيعية وكل امر من الامور التى بها قوامه موكول الى من يقوم بها ضرورة على غاية الاتقان والاحكام الى ان يترقّى من الاجزاء الطبيعية الى البرهانيات والسياسيات والشرعيات والبرهانياتُ موكولة الى اصحاب الاذهان الصافية والعقول المستقيمة والسياسيات موكولة الى ذوى الاراء السديدة والشرعيات موكولة الى ذوى الالهامات الروحانية واعمّ هذه كلها الشرعيات والفاظها خارجة عن مقادير عقول المخاطبين ولذلك لا يواخذون بما لا يطيقون تصوّره ،

فان من تصوّر فى امر المبدع الاول انه جسيم وانه يفعل بحركة وزمان ثم لا يقدر بذهنه على تصوّر ما هو الطف من ذلك والیق به ومهما توهّم انه غير جسيم وانه يفعل فعلا بلا حركة وزمان لا يثبت فى ذهنه معنى متصوّر البتّة وان أُجبر على ذلك زاده غيّا وضلالا وكان فيما يتصوّره ويعتقده معذورا مصيبا ثم يقدر بذهنه على ان يعلم انه غير جسيم وان فعله بلا حركة غير انه لا يقدر على تصوّر انه لا فى مكان وان اجبر على ذلك وكلّف تصوّره تبلّد فانه يترك على حاله ولا يساق الى غيرها ، وكذلك لا يقدر الجمهور على معرفة شیء يحدث لا عن شیء ويفسد لا الى شیء فلذلك ما قد خوطبوا بما قدروا على تصوّره وادراكه وتفهّمه لا يجوز ان ينسب شیء من ذلك فيما هو فى موضعه الى الخطأ والوهى بل كل ذلك صواب مستقيم فطرق البراهين لحقيقة منشأها من عند الفلاسفة الذين مقدّمهم هذان الحكيمان اعنى افلاطون وارسطوطاليس

واما طريق البراهين المقنعة المستقيمة العجيبة النفع فنشأها من عند اصحاب الشرائع الذين عوّضوا بالابداع الوحىَ والالهامات ومن كان هذا سبيله ومحلّه من ايضاح الحجج واقامة البراهين على وحدانية الصانع الحقّ وكان اقاويله فى كيفيّة الابداع وتلخيص معناه باقاويل هذين الحكيمين فستنكر ان يظنّ بهما فسادا يعترى ما يعتقدانه وان رايبهما مدخولان فيما يسلكانه ؏

ومن ذلك الصور والمثل التى تنسب الى افلاطون انه يثبتهما وارسطو على خلاف رأيه فيهما وذلك ان افلاطون فى كثير من اقاويله يومىٔ الى ان للموجودات صورا مجرّدة فى عالم الاله وربما يسمّيها المثل الالاهية وانها لا تدثر ولا تفسد ولكنّها باقية وان الذى يدثر ويفسد انما هى هذه الموجودات التى هى كائنة وارسطو ذكر فى حروفه فيما بعد الطبيعة كلاما شنّع فيه على القائلين بالمثل والصور التى يقال انها موجودة قائمة فى عالم الاله غير فاسدة وبيّن ما يلزمها من الشناعات انه يجب ان هناك خطوطا وسطوحا وافلاكا ثم توجد حركات من الافلاك والادوار وانه يوجد هناك علوم مثل علم النجوم وعلم الالحان واصوات مؤتلفة واصوات غير مؤتلفة وطبّ وهندسة ومقادير مستقيمة واخر معوجّة واشياء حارّة واشياء باردة وبالجملة كيفية فاعلة ومنفعلة وكلّيات وجزئيات وموادّ وصور وشناعات اخر ينطق بها فى تلك الاقاويل مما يطول بذكرها هذا القول وقد استغنينا لشهرتها عن الاعادة مثل ما فعلنا بسائر الاقاويل حيث اومانا اليها والى اماكنها وخلّينا ذكرها بالنظر فيها والتاويل لها لمن يلتمسها من مواضعها فان الغرض المقصود من مقالتنا هذه ايضاح الطرق التى اذا سلكها طالب الحقّ لم يضلّ فيها وامكنه الوقوف على حقيقة المراد باقاويل هذين الحكيمين من غير ان ينحرف عن سواء السبيل الى ما تخيّله الالفاظ المشكلة ؏

وقد نجد ان ارسطو فى كتابه فى الربوبية المعروف باثولوجيا يثبت الصور الروحانية ويصرّح بانها موجودة فى عالم الربوبية فلا تخلو هذه الاقاويل اذا اخذت على ظواهرها من احدى ثلاث حالات اما ان يكون بعضها متناقضة بعضها واما ان يكون بعضها لارسطو وبعضها ليس له واما ان يكون لها معان وتاويلات تتّفق بواطنها وان اختلف ظواهرها فتتطابق عند ذلك وتتّفق ، فاما ان يظنّ بارسطو مع براعته وشدّة يقظته وجلالة هذه المعانى عنده اعنى الصور الروحانية انه يناقض نفسه فى علم واحد وهو العلم الربوبى فبعيدٌ ومستنكر، واما ان بعضها لارسطو وبعضها ليس له فهو ابعد جدّا اذ الكتب الناطقة بتلك الاقاويل اشهر من ان يظنّ ببعضها انه محوّل فبقى ان يكون لها تاويلات ومعان اذا كشف عنها ارتفع الشكّ والحيرة فنقول انه لما كان البارى جلّ جلاله بانّيته وذاته مباينا لجميع ما سواه وذلك لانه بمعنى اشرف وافضل واعلى بحيث لا يناسبه فى انّيته ولا يشاكله ولا يشابهه حقيقةً ولا مجازا ثم مع ذلك لم يكن بدٌّ من وصفه واطلاق لفظ فيه من هذه الالفاظ المتواطئة عليه فان من الواجب الضرورى ان يُعلم ان مع كل لفظة نقولها فى شىء من اوصافه معنى بذاته بعيد من المعنى الذى نتصوّره من تلك اللفظة وذلك كما قلنا بمعنى اشرف واعلى حتى اذا قلنا انه موجود علمنا مع ذلك ان وجوده لا كوجود سائر ما هو دونه واذا قلنا انه حىٌّ علمنا انه حىٌّ بمعنى اشرف مما نعلمه من الحىّ الذى هو دونه وكذلك الامر فى سائرها ومهما استحكم هذا المعنى وتمكّن من ذهن المتعلّم للفلسفة التى بعد الطبيعيات سهل عليه تصوّر ما يقوله افلاطون وارسطوطاليس ومن سلك سبيلهما فنرجع الان الى حيث فارقناه فنقول لما كان الله تعالى حيّا موجدا لهذا العالم بجميع ما فيه فواجب ان يكون

عنده صورُ ما يريد ايجاده فى ذاته جلّ الله من اشتباه ،

وايضا فان ذاته لما كانت باقية لا يجوز عليه التبدُّل والتغيّر فما هو بحيّزه ايضا كذلك باقٍ غير داثر ولا متغيّر ولو لم يكن للموجودات صور وآثار فى ذات الموجد الحىّ المريد فما الذى كان يوجده وعلى اىّ مثال ينحو بما يفعله ويبدعه أَمَا علمت انّ من نفى هذا المعنى عن الفاعل الحىّ المريد لزمه ان يقول بان ما يوجده انما يوجده جزافا وتنحّسا وعلى غير قصد ولا ينحو نحو غرض مقصود بارادته وهذا من اشنع الشناعات فعلى هذا المعنى ينبغى ان تعرف وتتصوّر اقاويل اولائك الحكماء فيما اثبتوه من الصور الالاهية لا على انها اشباح قائمة فى اماكن اخر خارجة عن هذا العالم فانها متى تصوّرت على هذا السبيل يلزم القول بوجود عوالم غير متناهية كلها كأمثال هذا العالم وقد بيّن الحكيم ارسطو ما يلزم القائلين بوجود العوالم الكثيرة فى كتبه فى الطبيعيات وشرح المفسّرون اقاويله بغاية الايضاح وينبغى ان تتدبّر هذا الطريق الذى ذكرناه مرارا كثيرة فى الاقاويل الالاهية فانه عظيم النفع وعليه المعوّل فى جميع ذلك وفى اهماله الضرر الشديد وان تعلم مع ذلك ان الضرورة تدعو الى اطلاق الالفاظ الطبيعية والمنطقية المتواطئة على تلك المعانى اللطيفة الشريفة العالية عن جميع الاوصاف المتباينة عن جميع الامور الكيانية الموجودة بالوجود الطبيعى فانه ان قصد لاختراع الفاظ اخر واستئناف وضع لغات سوى ما هى مستعملة لما كان يوجد السبيل الى الفاظه ويتصوّر منها غير ما باشرته الحواسّ فلما كانت الضرورة تمنع وتحول بيننا وبين ذلك اقتصرنا على ما يوجد من الالفاظ واوجبنا على انفسنا الاخطار بالبال ان المعانى الالاهية التى يُعبر عنها بهذه الالفاظ هى بنوع اشرف وعلى غير ما نتخيّله ونتصوّره ،

ومما يجرى هذا المجرى اقاويل افلاطون فى كتاب طيماوس من كتبه فى امر النفس والعقل وان لكل واحد منهما عالما سوى عالم الاخر وان تلك العوالم متتالية بعضها اعلى وبعضها اسفل وسائر ما قال مما اشبه ذلك ومن الواجب ان نتصوّر منها شبه ما ذكرناه انه انما يريد بعالم العقل حيّزه وكذلك بعالم النفس لا انّ للعقل مكانا وللنفس مكانا وللبارى تعالى مكانا بعضها اعلى وبعضها اسفل كما يكون للاجسام فان ذلك مما يستنكره المبتدئون بالتفلسف فكيف المرتاضون بها وانما يريد بالاعلى والاسفل الفضيلة والشرف لا المكان السطحى وقوله عالم العقل انما هو على ما يقال عالم الجهل وعالم العلم وعالم الغيب ويراد بذلك حيّز كل واحد منها ؏

وكذلك ما قاله من افاضة النفس على الطبيعة وافاضة العقل على النفس انما اراد به افاضة العقل بالمعونة فى حفظ الصور الكلية عند احساس النفس بمفصّلاتها والتفصيل عند احساسها بمجتمعاتها وتحصيلاتها ما يودعه اياها من الصور الداثرة الفاسدة ، وكذلك سائر ما يجرى مجراها من معونة العقل للنفس واراد بافاضة النفس للطبيعة ما تفيدها من المعونة والانسياق نحو ما ينفعها مما به قوامها ومنه التذاذها والتلطّف بها وسائر ما اشبه ذلك ؏

واراد برجوع النفس الى عالمها عند الاطلاق من محبسها ان النفس ما دامت هذه العالم فانها مضطرّة الى مساعدة البدن الطبيعى الذى هو محلّها كانها تشتاق الى الاستراحة فاذا رجعت الى ذاتها فكانها قد اطلقت من محبس مؤذ الى حيّزها الملائم المشاكل لها ، وعلى هذه الجهة ينبغى ان يقاس كل ما سوى ما ذكرناه من تلك الرموز فان تلك المعانى بدقّتها ولطفها تمتّعت عن العبارة عنها بغير تلك الجهة التى استعملها الحكيم افلاطون ومن سلك سبيله وان العقل على ما بيّنه الحكيم ارسطو

فى كتبه فى النفس وكذلك الاسكندر وغيره من الفلاسفة هو اشرف اجزاء النفس وانه هى بالفعل ناجزة وبه تعلم الالاهيات وبعرف البارى جلّ ثناؤه فكانه اقرب الموجودات اليه شرفا ولطفا وصفاء لا مكانا وموضعا ثم تتلوه النفس لانها كالمتوسّطة بين العقل والطبيعة اذ لها حواسّ طبيعية فكانها متّحدة من احد طرفيها بالعقل الذى هو متّحد بالبارى جلّ وعزّ على السبيل الذى ذكرناه ومن الطرف الاخر متّحدة بالطبيعة وكانت الطبيعة تتلوها كيانةً لا مكانا فعلى هذا السبيل وعلى ما يشاكلها مما يعسر وصفها قولا ينبغى ان تعلم ما يقوله افلاطون فى اقاويله فانها مهما أُجريت هذا المجرى زالت الظنون والشكوك التى تؤدّى الى القول بان بينه وبين ارسطو اختلافا فى هذا المعنى ألا ترى ان ارسطو حيث يريد ان يبيّن من امر النفس والعقل والربوبية حالا كيف يجزو ويتشدّق فى القول ويخرج مخرج الالغاز على سبيل التشبيه ؛

وذلك فى كتابه المعروف بأُثولوجيا حيث يقول انى ربما خلوت بنفسى كثيرا وخلعت بدنى فصرْت كانى جوهر مُجرَّد بلا جسم فاكون داخلا فى ذاتى وراجعا اليها وخارجا من سائر الاشياء سواىَ فاكون العلم والعالم والمعلوم جميعا فأرى فى ذاتى من الحسن والبهاء ما بقيت متعجبا فاعلمُ عند ذلك انى من العالم الشريف جزؤ صغير فانى لَمُحَيًّا فاعل فلما ايقنت بذلك ترقّيت بذهنى من ذلك العالم الى العالم الالاهى فصرت كانى هناك متعلّق بها فعند ذلك يلمع لى من النور والبهاء ما يكلّ الالسن عن وصفه والآذان عن سمعه فاذا استغشى فى ذلك النور وبلغت طاقتى ولم اقوِ على احتماله هبطت الى عالم الفكرة فاذا صرت الى عالم الفكرة حجبتْ عنى الفكرة ذلك النور وتذكّرت عند ذلك اخى ايرقليطوس من حيث امر بالطلب والبحث عن جوهر النفس الشريفة بالصعود الى عالم العقل ؛

هذا فى كلام له طويل يجتهد فيه ويروم بيان هذه المعانى اللطيفة فيمنعه العقل الكيانى عن ادراك ما عنده وايضاحه ؞

فمن اراد ان يقف على يسير ما اومأُوا اليه فان الكثير منه عسير وبعيد فليلحظ ما ذكرناه بذهنه ولا يتبع الالفاظ متابعة تامّة لعلّه يدرك بعض ما قصد بتلك الرموز والالغاز فانهم قد بالغوا واجتهدوا ومن بعدهم الى يومنا هذا ممن لم يكن قصدهم الحقّ بل كان كدّهم العصبية وطلب العيوب فحرّفوا وبدّلوا ولم يقدروا مع الجهد والعناية والقصد التامّ على الكشف والايضاح فانّا مع شدّة العناية بذلك نعلم انّا لم نبلغ من الواجب فيه الا ايسر اليسير لان الامر فى نفسه صعب ممتنع جدا ؞

ومما يُظنّ بالحكيمين افلاطون وارسطو انهما لا يريانه ولا يعتقدانه امر المجازاة والثواب والعقاب وذلك وهْمٌ فاسدٌ بهما فان ارسطو صرح بقوله ان المكافاة واجبة فى الطبيعة ويقول فى رسالته التى كتبها الى والدة الاسكندر حين بلغها نعْيُه وجزعت عليه وعزمت على التشكّك بنفسها واول تلك الرسالة فاما شهود الله فى ارضه التى هى الانفس العالمة فقد تطابقت على ان الاسكندر العظيم من افضل الاخيار الماضين واما الآثار الممدوحة فقد رسمت له فى عيون اماكن الارض واطراف مساكن الانفس بين مشارقها ومغاربها ولن يؤتى الله احدا ما آتاه الاسكندر الا من اجتباء واختيار والخير مَن اختاره الله تعالى ؞ فمنهم من شهدت عليه دلائل الاختيار ومنهم من خفيت تلك فيه والاسكندر اشهر الماضين والحاضرين دلائل واحسنهم ذكرا واحمدهم حبوة واسلمهم وفاة ؞ يا والدة اسكندر ان كنت مشفقة على العظيم اسكندر فلا تكسبنّ ما يبعدك عنه ولا تجلبى على نفسك ما يحول بينك وبينه حين الالتقاء فى زمرة الاخيار واحرصى على ما يقرّبك منه واوّل ذلك توليتك بنفسك الطاهرة امر القرابين فى هيكل

ديوس، فهذا وما يتلوه من كلامه يدلّ دلالة واضحة على انه كان يوجب المجازاة معتقدا ؛

واما افلاطون فانه اودع اخر كتابه فى السياسة القصّة الناطقة بالبعث والنشور والحكم والعدل والميزان وتوفية الثواب والعقاب على الاعمال خيرها وشرّها ؛

فمن تامّل ما ذكرناه من اقاويل هذين الحكيمين ثمّ لم يعرّج على العناد الصراح اغناه ذلك عن متابعة الظنون الفاسدة والاوهام المدخولة واكتساب الوزر بما ينسب الى هؤلاء الافاضل ممّا هم منه براء وعنه بمعزل وعند هذا الكلام نختم القول فيما رُمنا بيانه من الجمع بين رأيى الحكيمين افلاطون وارسطوطاليس ؛

والحمد لله حقّ حمده والصلوة على النبىّ محمد خير خلقه وعلى الطاهرين من عشرته والطيّبين من ذريته امين ؛

ب

مقالة شريفة للحكيم الفيلسوف المعلّم الثانى ابى نصر محمّد بن محمّد بن طرخان بن اوزلغ الفارابى فى اغراض الحكيم فى كل مقالة من الكتاب الموسوم بالحروف وهو تحقيق غرض ارسطوطاليس فى كتاب ما بعد الطبيعة ؞

قال قصدنا فى هذه المقالة هو ان ندلّ على الغرض الذى يشتمل عليه كتاب ارسطوطاليس المعروف بما بعد الطبيعة وعلى الأقسام الاول التى له اذ كثير من الناس سبق الى وهمهم ان فحوى هذا الكتاب ومضمونه هو القول فى البارى سبحانه وتعالى والعقل والنفس وسائر ما يناسبها وان علم ما بعد الطبيعة وعلم التوحيد واحد بعينه فلذلك نجد اكثر الناظرين فيه يتحيّر ويضلّ اذ نجد اكثر الكلام فيه خاليا عن هذا الغرض بل لا نجد فيه كلاما خاصّا بهذا الغرض الا الذى فى المقالة الحادية عشر منه التى عليها علامة اللام ؞

ثم لا يوجد للقدماء كلام فى شرح هذا الكتاب على وجهه كما هو لسائر الكتب بل ان وجد فلمقالة اللام للاسكندر غير تامّ ولثامسطيوس تامّا واما المقالات الاخر فاما ان لم تشرح واما ان لم تبق الى زماننا على انه قد يظنّ اذا نظر فى كتب المتاخرين من المشّائيين ان الاسكندر كان قد فسّر الكتاب على التمام ؞

ونحن نريد ان نشير الى الغرض الذى فيه والى الذى يشتمل عليه كل مقالة منه ؞

فنقول ان العلوم منها جزئية ومنها كلّية والعلوم الجزئية هى التى موضوعاتها بعض الموجودات او بعض الموهومات ويختصّ نظرها باعراضها

الخاصّة لها مثل علم الطبيعة فانه ينظر فى بعض الموجودات وهو الجسم من جهة ما يتحرّك ويتغيّر ويسكن عن الحركة ومن جهة ما له مبادى ذلك ولواحقه وعلم الهندسة ينظر فى المقادير من جهة ما تقبل الكيفيات الخاصّة بها والاضافات الواقعة فيها فى مباديه ولواحقه ومن جهة ما هو كذلك وكذلك علم الحساب فى العدد وعلم الطبّ فى الابدان الانسانية من جهة ما تصحّ وتمرض، وغير ذلك من العلوم الجزئيّة وليس لشىء منها النظر فيما يعمّ جميع الموجودات ٥

واما العلم الكلّى فهو الذى ينظر فى الشىء العامّ لجميع الموجودات مثل الوجود والوحدة وفى انواعه ولواحقه وفى الاشياء التى لا تعرض بالتخصيص لشىء شىء من موضوعات العلوم الجزئية مثل التقدّم والتاخّر والقوّة والفعل والتامّ والناقص وما يجرى مجرى هذه وفى المبدإ المشترك لجميع الموجودات وهو الشىء الذى ينبغى ان يسمّى باسم الله جلّ جلاله وينبغى ان يكون العلم الكلّى علما واحدا فانه لو كان علمان كلّيان لكان لكل واحد منهما موضوع خاصّ والعلم الذى له موضوع خاصّ وليس يشتمل على موضوع علم اخر هو علم جزئى فكلا العلمين جزئيان وهذا خلف فاذن العلم الكلّى واحد فينبغى ان يكون العلم الالاهى داخلا فى هذا العلم لان الله مبدأ للموجود المطلق لا لموجود دون موجود فالقسم الذى يشتمل منه على اعطاء مبدا الموجود ينبغى ان يكون هو العلم الالاهى لان هذه المعانى ليست خاصّة بالطبيعيات بل هى اعلى من الطبيعيات عموما فهذا العلم اعلى من علم الطبيعة وبعد علم الطبيعة فلهذا واجب ان يسمّى علم ما بعد الطبيعة والعلم التعاليمى وان كان اعلى من علم الطبيعة اذ كانت موضوعاته متجرّدة عن الموادّ فليس ينبغى ان يسمّى علم ما بعد الطبيعة لان تجرُّد موضوعاته عن الموادّ

وهمى لا وجودى واما فى الوجود فليس لها وجود الا فى الامور الطبيعيّة واما موضوعات هذا العلم فنها ما ليس له وجود البتّة فى الطبيعيات لا وهمى ولا حقيقى وليس انما جرّدها الوهم عن الطبيعيات فقط بل وجودها وطبيعتها انما مجرّدة ، ومنها ما يوجد فى الطبيعيات وان كان يتوهّم مجرّدا عنها ولكن ليس يوجد فيها بذاتها بحيث لا يتعرّى عنها وجودها ويكون امورا قوامها بالطبيعيات بل يوجد للطبيعيات ولغير الطبيعيات من الامور المفارقة بالحقيقة او المفارقة بالوهم فاذن العلم المستحق بان يسمّى بهذا الاسم هو هذا العلم فهو اذن وحده دون سائر العلوم علم ما بعد الطبيعة والموضوع الاوّل لهذا العلم هو الوجود المطلق وما يساويه فى العموم وهو الواحد ولكنه لما كان علم المتقابلات واحدا ففى هذا العلم ايضا النظر فى العدم والكثرة ثم بعد هذه الموضوعات وتحقيقها ينظر فى الاشياء التى تقوم منها مقام الانواع كالمقولات العشر للموجود وانواع الواحد كالواحد بالشخص والواحد بالنوع والواحد بالجنس والواحد بالمناسبة واقسام كل واحد من هذه وكذلك فى انواع العدم والكثير ثم فى لواحق الموجود كالقوّة والفعل والتمام والنقصان والعلّة والمعلول ولواحق الوحدة كالهوية والتشابه والتساوى والموافقة والموازاة والمناسبة وغير ذلك ولواحق العدم والكثير ثم فى مبادى كل واحد من هذه وينشعّب ذلك وينقسم الى ان يبلغ موضوعات العلوم الجزئية وينتهى هذا العلم وتتبيّن فيه مبادى جميع العلوم الجزئية وحدود موضوعاتها ٭

فهذه جميع الاشياء التى نبحث عنها فى هذا العلم

المقالة الاولى من هذا الكتاب تشتمل على شبه الصدر والخطبة للكتاب فى ابانة ان اقسام العلل كلها ينتهى الى علّة اولى ٭

المقالة الثانية تشتمل على تعديد مسائل عويصة فى هذه المعانى وابانة وجه التعويص فيها واقامة الحُجج المتقابلة عليها ليكون للذهن تنبيه على نحو الطلب ؞

المقالة الثالثة تشتمل على تعديد موضوعات هذا العلم وهى المعانى التى ينظر فيها وفى الاعراض الخاصّة به وهى التى عددناها ؞

المقالة الرابعة تشتمل على تفصيل ما يدلّ عليه بكل واحد من الالفاظ الدالّة على موضوعات هذا العلم وانواع موضوعاته ولواحقها بالتواطؤ كانت او بالتشكيك او بالاشتراك الحقيقى ؞

المقالة الخامسة تشتمل على ابانة الفصول الذاتية بين العلوم النظرية الثلاثة التى هى الطبيعية والرياضية والالاهية وانها ثلاثة فقط وتعريف امر العلم الالاهى انه داخل فى هذا العلم بل هو هذا العلم بوجه ما فان له النظر فى الهوية التى تقال بالذات لا فى الهوية التى تقال بالعرض وانها كيف تشارك الجدل وصناعة المغالطين ؞

المقالة السادسة تشتمل على تحقيق القول فى الهوية التى تقال بالذات ولا سيّما فى الجوهرية وتفصيل اقسام الجوهر وانها هيولى وصورة ومركّب وان الحدّ الحقيقى ان كان للموجودات فلاىّ الموجودات فان كان للجوهر فلاىّ الجواهر وكيف تحدّ بالمركّبات واىّ الاجزاء يوجد فى الحدود واى الصور يفارق وايها لا يفارق وان لا وجود للمثل ؞

المقالة السابعة تشتمل على جوامع هذه المقالة واتمام القول فى الصور الافلاطونية وغناء المتكوّنات عنها فى التكوّن وتحقيق القول فى حدود المفارقات اذا وجدت وان حدودها ذواتها ؞

المقالة الثامنة فى القوّة والفعل وفى تقدّم المتقدّم منهما ؞

المقالة التاسعة فى الواحد والكثير والغير والخلاف والضدّ ؞

المقالة العاشرة فى تمييز ما بين مبادى هذا العلم وعوارضه ؞

المقالة الحادية عشر فى مبدأ الجوهر والوجود كله واثبات هويته وانه عالم بالذات حقّ الذات وفى الموجودات المفارقة لله بعده وفى كيفية ترتيب وجود الموجودات عنه ؞

المقالة الثانية عشر فى مبادى الطبيعيات والتعليميات ؞

؞ هذه هى الابانة عن غرض هذا الكتاب وعن اقسامه ؞

ج

* مقالة فى معانى العقل للمعلّم الثانى الفارابى *

اسم العقل يقال على اشياء كثيرة، الاوّل الشىء الذى به يقول الجمهور فى الانسان انه عاقل، الثانى العقل الذى يردّده المتكلّمون على السنتهم فيقولون هذا مما يوجبه العقل وينفيه العقل، والثالث العقل الذى يذكره ارسطوطاليس فى كتاب البرهان، والرابع العقل الذى يذكره فى المقالة السادسة من كتاب الاخلاق، والخامس العقل الذى يذكره فى كتاب النفس، والسادس العقل الذى يذكره فى كتاب ما بعد الطبيعة،

* ا * اما العقل الذى يقول به الجمهور فى الانسان انه عاقل فان مرجع ما يعنون به هو الى التعقّل وذلك انهم ربما قالوا فى مثل معونة انه كان عاقلا وربما امتنعوا ان يسمّوه عاقلا ويقولون ان العاقل محتاج الى دين والدين عندهم هو الذى يظنّون انه هو الفضيلة وهولاء انما يعنون بالعاقل من كان فاضلا جيّد الرويّة فى استنباط ما ينبغى ان يؤثر من خير او يجتنب من شرّ ويمتنعون ان يوقعوا هذا الاسم على من كان جيّد الرويّة فى استنباط ما هو شرّ بل يسمّونه ماكرا او داهيا واشباه هذه الاسماء وجودة الرويّة فى استنباط ما هو فى الحقيقة خير ليفعل وفى استنباط ما هو شرّ ليجتنب هو تعقّل فهولا انما يعنون بالعقل المعنى الكلّى ما يعنيه ارسطاطاليس بالتعقّل واما من سمّى معونة عاقلا فانه اراد به جودة الرويّة فى استنباط ما ينبغى ان يؤثر او يجتنب على الاطلاق وهولاء متى وقفوا فى امر معونة او امثاله بان يراجعوا فيمن هو عاقل عندهم هل يسمّون بهذا الاسم من كان شريرا وكان يستعمل جودة رويّته فيما هو عندهم شرّ توقّفوا وامتنعوا من تسميته عاقلا فاذا سئلوا عمن يستعمل جودة

رويّته فى فعل الشرّ هل يسمّى داهيا او ماكرا او ما اشبه هذه الاسماء لم يمنعوه هذا الاسم فمن قول هؤلاء يلزم ايضا ان يكون العاقل انما يكون عاقلا مع جودة رويّته اذا كان فاضلا يستعمل جودة رويّته فى الافعال الفضيلة لتفعل وفى الافعال الرذيلة لتجتنب وهذا هو المتعقّل فالجمهور لما كانوا فيما يعنونه بهذا الاسم طائفتَيْن طائفة تعطى من قبل نفسها ان العاقل ليس يكون عاقلا ما لم يكن له دين وان الشرير وان بلغ فى جودة الرويّة فى استنباط الشرور ما بلغ لم يسمّوه عاقلا والطائفة الاخرى التى تسمّى الانسان لجودة رويّته فيما ينبغى ان يفعل بالجملة عاقلا فانها متى روجعت فيمن هو شرير وله جودة رويّة فيما ينبغى ان يفعل من شرّ هل يسمّونه عاقلا توقّفوا وامتنعوا صار مرجع الجمهور باسرهم فيما يعنونه بالعاقل الى معنى المتعقّل ومعنى التعقّل عند ارسطوطاليس هو جودة الرويّة فى استنباط ما ينبغى ان يفعل من افعال الفضيلة فى حين ما يفعل وعارضه واذا كان مع ذلك فاضلا ٠

* ۲ * واما العقل الذى يردّده المتكلّمون على السنتهم فيقولون فى الشىء هذا مما يوجبه العقل او ينفيه العقل او يقبله العقل او لا يقبله العقل فانما يعنون به المشهور فى بادى الراى عند الجميع فان بادى الراى المشترك عند الجميع او الاكثر يسمّونه العقل وانت تبيّن ذلك متى استقريت شيا شيا مما يتخاطبون فيه وبه او مما يكتبونه فى كتبهم ويستعملون فيه هذه اللفظة ٠

* ۳ * واما العقل الذى يذكره ارسطوطاليس فى كتاب البرهان فانه انما يعنى به قوّة النفس التى بها يحصل للانسان اليقين بالمقدّمات الكلّية الصادقة الضرورية لا عن قياس اصلا ولا عن فكر بل بالفطرة والطبع او من صباه ومن حيث لا يشعر من اين حصلت وكيف حصلت فان

هذه القوّة جزءٌ ما من النفس يحصل لها المعرفة الاولى لا بفكر ولا بتامّل اصلا واليقين بالمقدّمات التى صفتها الصفة التى ذكرناها وتلك المقدّمات هى مبادى العلوم النظرية ،

٥ * ۴ واما العقل الذى يذكره فى المقالة السادسة من كتاب الاخلاق فانه يريد به جزء النفس الذى يحصل بالمواظبة على اعتياد شىء شىء مما هو فى جنس جنس من الامور وعلى طول تجربة شىء شىء مما هو فى جنس من الامور على طول الزمان اليقين بقضايا ومقدّمات فى الامور الارادية التى شانها ان تؤثر او تجتنب فان ذلك الجزء من النفس سمّاه العقل فى المقالة السادسة من كتاب الاخلاق والقضايا التى تحصل للانسان بهذا الوجه وفى ذلك الجزء من اجزاء النفس هى مبادى المتعقّل والداهى فيما سبيله ان يستنبط من الامور الارادية التى من شانها ان تؤثر او تجتنب ، ونسبة هذه القضايا الى ما يستنبط بالتعقّل كنسبة تلك القضايا الأُوَل التى هى مذكورة فى كتاب البرهان الى ما يستنبط بها وكما ان تلك المبادى لاصحاب العلوم النظرية يستنبطون بها ما شانه من الامور النظرية ان يعلم ولا يغفل كذلك هذه المبادى للمتعقّل والداهى فيما شانه ان يستنبط من الامور الارادية العملية ، وهذا العقل المذكور فى المقالة السادسة من كتاب الاخلاق يتزيّد مع الانسان طول عمره فيتمكّن فيه تلك القضايا وينضاف اليها فى كل زمان قضايا لم تكن عنده فيما تقدّم قبل ويتفاضل الناس فى هذا الجزء من النفس الذى سمّاه عقلا تفاضلا متفاوتا ، ومن تكاملت فيه هذه القضايا فى جنس ما من الامور صار ذا رأى فى ذلك الجنس ومعنى ذى الراى هو الذى اذا اشار بشىء ما قُبل رأيه ذلك من غير ان يُطالَب بالبرهان عليه ولا يراجع وتكون مشوراته مقبولة وان لم يقم على شىء منها برهانا ولذلك قلّما يصير

وهمى لا وجودى واما فى الوجود فليس لها وجودٌ الا فى الامور الطبيعيّة واما موضوعات هذا العلم فنها ما ليس له وجود البتّة فى الطبيعيات لا وهمى ولا حقيقى وليس انما جرّدها الوهم عن الطبيعيات فقط بل وجودها وطبيعتها انما مجرّدة ، ومنها ما يوجد فى الطبيعيات وان كان يتوهّم مجرّدا عنها ولكن ليس يوجد فيها بذاتها بحيث لا يتعرّى عنها وجودها ويكون امورا قوامها بالطبيعيات بل يوجد للطبيعيات ولغير الطبيعيات من الامور المفارقة بالحقيقة او المفارقة بالوهم فاذن العلم المستحق بان يسمّى بهذا الاسم هو هذا العلم فهو اذن وحده دون سائر العلوم علم ما بعد الطبيعة والموضوع الاوّل لهذا العلم هو الوجود المطلق وما يساويه فى العموم وهو الواحد ولكنه لما كان علم المتقابلات واحدا ففى هذا العلم ايضا النظر فى العدم والكثرة ثمّ بعد هذه الموضوعات وتحقيقها ينظر فى الاشياء التى تقوم منها مقام الانواع كالمقولات العشر للموجود وانواع الواحد كالواحد بالشخص والواحد بالنوع والواحد بالجنس والواحد بالمناسبة واقسام كل واحد من هذه وكذلك فى انواع العدم والكثير ثمّ فى لواحق الموجود كالقوّة والفعل والتمام والنقصان والعلّة والمعلول ولواحق الوحدة كالهوية والتشابه والتساوى والموافقة والموازاة والمناسبة وغير ذلك ولواحق العدم والكثير ثمّ فى مبادى كل واحد من هذه ويتشعّب ذلك وينقسم الى ان يبلغ موضوعات العلوم الجزئية وينتهى هذا العلم وتتبيّن فيه مبادى جميع العلوم الجزئية وحدود موضوعاتها ،

فهذه جميع الاشياء التى نبحث عنها فى هذا العلم

المقالة الاولى من هذا الكتاب تشتمل على شبه الصدر والخطبة للكتاب فى ابانة ان اقسام العلل كلها ينتهى الى علّة اولى ،

المقالة الثانية تشتمل على تعديد مسائل عويصة فى هذه المعانى وابانة وجه التعويص فيها واقامة الحُجج المتقابلة عليها ليكون للذهن تنبيه على نحو الطلب ،

المقالة الثالثة تشتمل على تعديد موضوعات هذا العلم وهى المعانى التى ينظر فيها وفى الاعراض الخاصّة به وهى التى عددناها ،

المقالة الرابعة تشتمل على تفصيل ما يدلّ عليه بكل واحد من الالفاظ الدالّة على موضوعات هذا العلم وانواع موضوعاته ولواحقها بالتواطؤ كانت او بالتشكيك او بالاشتراك الحقيقى ،

المقالة الخامسة تشتمل على ابانة الفصول الذاتية بين العلوم النظرية الثلاثة التى هى الطبيعية والرياضية والالاهية وانها ثلاثة فقط وتعريف امر العلم الالاهى انه داخل فى هذا العلم بل هو هذا العلم بوجه ما فان له النظر فى الهوية التى تقال بالذات لا فى الهوية التى تقال بالعرض وانها كيف تشارك الجدل وصناعة المغالطين ،

المقالة السادسة تشتمل على تحقيق القول فى الهوية التى تقال بالذات ولا سيّما فى الجوهرية وتفصيل اقسام الجوهر وانها هيولى وصورة ومركّب وان الحدّ الحقيقى ان كان للموجودات فلاىّ الموجودات فان كان للجوهر فلاىّ الجواهر وكيف تحدّ بالمركّبات واىّ الاجزاء يوجد فى الحدود واى الصور يفارق وايها لا يفارق وان لا وجود للمثل ،

المقالة السابعة تشتمل على جوامع هذه المقالة واتمام القول فى الصور الافلاطونية وغناء المتكوّنات عنها فى التكوّن وتحقيق القول فى حدود المفارقات اذا وجدت وان حدودها ذواتها ،

المقالة الثامنة فى القوّة والفعل وفى تقدّم المتقدّم منهما ،

المقالة التاسعة فى الواحد والكثير والغير والخلاف والضدّ ،

المقالة العاشرة فى تمييز ما بين مبادى هذا العلم وعوارضه ؛

المقالة الحادية عشر فى مبدأ الجوهر والوجود كله واثبات هويته وانه عالم بالذات حق الذات وفى الموجودات المفارقة لله بعده وفى كيفية ترتيب وجود الموجودات عنه ؛

المقالة الثانية عشر فى مبادى الطبيعيات والتعليميات ؛

؛ هذه هى الابانة عن غرض هذا الكتاب وعن اقسامه ؛

ج

* مقالة فى معانى العقل للمعلّم الثانى الفارابى *

اسم العقل يقال على اشياء كثيرة، الاوّل الشىء الذى به يقول الجمهور فى الانسان انه عاقل، الثانى العقل الذى يردّده المتكلّمون على السنتهم فيقولون هذا مما يوجبه العقل وينفيه العقل، والثالث العقل الذى يذكره ارسطوطاليس فى كتاب البرهان، والرابع العقل الذى يذكره فى المقالة السادسة من كتاب الاخلاق، والخامس العقل الذى يذكره فى كتاب النفس، والسادس العقل الذى يذكره فى كتاب ما بعد الطبيعة ؛

* ا * اما العقل الذى يقول به الجمهور فى الانسان انه عاقل فان مرجع ما يعنون به هو الى التعقّل وذلك انهم ربما قالوا فى مثل معونة انه كان عاقلا وربما امتنعوا ان يسمّوه عاقلا ويقولون ان العاقل محتاج الى دين والدين عندهم هو الذى يظنّون انه هو الفضيلة وهولاء انما يعنون بالعاقل من كان فاضلا جيّد الرويّة فى استنباط ما ينبغى ان يؤثر من خير او يجتنب من شرّ ويمتنعون ان يوقعوا هذا الاسم على من كان جيّد الرويّة فى استنباط ما هو شرّ بل يسمّونه ماكرا او داهيا واشباه هذه الاسماء وجودة الرويّة فى استنباط ما هو فى الحقيقة خير ليفعل وفى استنباط ما هو شرّ ليجتنب هو تعقّل فهولا انما يعنون بالعقل المعنى الكلّى ما يعنيه ارسطاطاليس بالتعقّل واما من سمّى معونة عاقلا فانه اراد به جودة الرويّة فى استنباط ما ينبغى ان يؤثر او يجتنب على الاطلاق وهولاء متى وقفوا فى امر معونة او امثاله بان يراجعوا فيمن هو عاقل عندهم هل يسمّون بهذا الاسم من كان شريرا وكان يستعمل جودة رويّته فيما هو عندهم شرّ توقّفوا وامتنعوا من تسميته عاقلا فاذا سئلوا عمن يستعمل جودة

المقالة العاشرة فى تمييز ما بين مبادى هذا العلم وعوارضه ،

المقالة الحادية عشر فى مبدأ الجوهر والوجود كله واثبات هويته وانه عالم بالذات حق الذات وفى الموجودات المفارقة لله بعده وفى كيفية ترتيب وجود الموجودات عنه ،

المقالة الثانية عشر فى مبادى الطبيعيات والتعليميات ،

، هذه هى الابانة عن غرض هذا الكتاب وعن اقسامه ،

ع

* مقالة فى معانى العقل للمعلم الثانى الفارابى *

اسم العقل يقال على اشياء كثيرة. الاول الشيء الذى به يقول الجمهور فى الانسان انه عاقل. الثانى العقل الذى يردده المتكلمون على السنتهم فيقولون هذا مما يوجبه العقل وينفيه العقل. والثالث العقل الذى يذكره ارسطوطاليس فى كتاب البرهان. والرابع العقل الذى يذكره فى المقالة السادسة من كتاب الاخلاق. والخامس العقل الذى يذكره فى كتاب النفس، والسادس العقل الذى يذكره فى كتاب ما بعد الطبيعة.

* ا * اما العقل الذى يقول به الجمهور فى الانسان انه عاقل فمرجع ما يعنون به هو الى التعقل ولذلك ربما قالوا فى معاوية انه كان عاقلا وربما امتنعوا ان يسموه عاقلا ويقولون ان العاقل يحتاج الى دين والدين عندهم هو الذى يظنون انه هو الفضيلة [illegible] من كان فاضلا جيد الروية فى استنباط ما ينبغى ان يؤثر من خير او يجتنب من شر ويمتنعون ان يوقعوا هذا الاسم على من كان جيد الروية فى استنباط ما هو شر بل يسمونه [illegible] الاسماء وجودة الروية فى استنباط ما هو فى الحقيقة خير ليفعل و استنباط ما هو شر ليجتنب هو تعقل [illegible] اللذى ما يعنيه ارسطاطاليس بالتعقل وانه من [illegible] به جودة الروية فى استنباط ما ينبغى ان يؤثر او يجتنب [illegible] وهؤلاء متى وقفوا فى امر معونة او امثاله بل يرجعون [illegible] هل يسمون بهذا الاسم من كان شريرا ولكن يستعمل جودة [illegible] عندهم شر توقفوا وامتنعوا من تسميته عاقلا [illegible]

رويّتـه فى فعل الشرّ هل يسمّى داهيـا او ماكرا او ما اشبـه هذه الاسماء لم يمنعوه هذا الاسم فمن قول هؤلاء يلزم ايضا ان يكون العاقل انمـا يكون عاقلا مع جودة رويّتـه اذا كان فاضلا يستعمل جودة رويّتـه فى الافعـال الفضيلة لتفعل وفى الافعال الرذيلة لتجتنب وهذا هو المتعقّل فالجمهور لما كانوا فيما يعنونـه بهذا الاسم طائفتَيْن طائفة تعطى من قبل نفسها ان العاقل ليس يكون عاقلا ما لم يكن له دين وان الشرير وان بلغ فى جودة الرويّـة فى استنباط الشرور ما بلغ لم يسمّوه عاقلا والطائفـة الاخرى التى تسمّى الانسان لجودة رويّتـه فيما ينبغى ان يفعل بالجملة عاقلا فانها متى روجعت فيمن هو شرير وله جودة رويّـة فيمـا ينبغى ان يفعـل من شرّ هل يسمّونـه عاقلا توقّفوا وامتنعوا صار مرجع الجمهور باسرهم فيمـا يعنونـه بالعاقـل الى معنى المتعقّـل ومعنى التعقّـل عنـد ارسطوطاليس هو جودة الرويّة فى استنبـاط ما ينبغى ان يفعل من افعال الفضيلة فى حين ما يفعل وعارضه واذا كان مع ذلك فاضلا ٭

* ۲ * واما العقـل الذى يردّده المتكلّمون على السنتهم فيقولون فى الشىء هذا مما يوجبـه العقل او ينفيـه العقل او يقبله العقل او لا يقبله العقـل فانمـا يعنون بـه المشهور فى بادى الراى عنـد الجميع فان بادى الراى المشترك عند الجميع او الاكثر يسمّونـه العقل وانت تبيّن ذلك متى استقريت شيا شيـا مما يتخاطبون فيـه وبـه او ممـا يكتبونـه فى كتبهم ويستعملون فيه هذه اللفظة ٭

* ۳ * واما العقل الذى يذكره ارسطوطاليس فى كتاب البرهان فانـه انما يعنى بـه قوّة النفس التى بها يحصل للانسان اليقين بالمقدّمات الكلّية الصادقـة الضروريـة لا عن قياس اصلا ولا عن فكر بل بالفطرة والطبع او من صباه ومن حيث لا يشعر من اين حصلت وكيف حصلت فان

هذه القوّة جزؤ ما من النفس يحصل لها المعرفة الاولى لا بفكر ولا بتامّل اصلا واليقين بالمقدّمات التى صفتها الصفة التى ذكرناها وتلك المقدّمات هى مبادى العلوم النظرية ؛

* ٤ * واما العقل الذى يذكره فى المقالة السادسة من كتاب الاخلاق فانه يريد به جزء النفس الذى يحصل بالمواظبة على اعتياد شىء مما هو فى جنس جنس من الامور وعلى طول تجربة شىء شىء مما هو فى جنس من الامور على طول الزمان اليقين بقضايا ومقدّمات فى الامور الارادية التى شانها ان تؤثر او تجتنب فان ذلك الجزء من النفس سمّاه العقل فى المقالة السادسة من كتاب الاخلاق والقضايا التى تحصل للانسان بهذا الوجه وفى ذلك الجزء من اجزاء النفس هى مبادى المتعقّل والداهى فيما سبيله ان يستنبط من الامور الارادية التى من شانها ان تؤثر او تجتنب، ونسبة هذه القضايا الى ما يستنبط بالتعقّل كنسبة تلك القضايا الأُوَل التى هى مذكورة فى كتاب البرهان الى ما يستنبط بها وكما ان تلك المبادى لاصحاب العلوم النظرية يستنبطون بها ما شانه من الامور النظرية ان يعلم ولا يفعل كذلك هذه المبادى للمتعقّل والداهى فيما شانه ان يستنبط من الامور الارادية العملية، وهذا العقل المذكور فى المقالة السادسة من كتاب الاخلاق يتزيّد مع الانسان طول عمره فيتمكّن فيه تلك القضايا وينضاف اليها فى كل زمان قضايا لم تكن عنده فيما تقدّم قبل ويتفاضل الناس فى هذا الجزء من النفس الذى سمّاه عقلا تفاضلا متفاوتا، ومن تكاملت فيه هذه القضايا فى جنس ما من الامور صار ذا رأى فى ذلك الجنس ومعنى ذى الرأى هو الذى اذا اشار بشىء ما قُبل رأيُه ذلك من غير ان يُطالَب بالبرهان عليه ولا يراجع وتكون مشوراته مقبولة وان لم يقم على شىء منها برهانا ولذلك قلّما يصير

الانسان بهذه الصفة الا اذا شاخ لاجل حاجة هذا الجزء من النفس الى طول التجارب الذى ليس يكون الا فى طول الزمان ولان يتمكّن فيه من تلك القضايا ، والمتكلّمون يظنّون بالعقل الذى يردّدونه فيما بينهم انه هو العقل الذى ذكره ارسطوطاليس فى كتاب البرهان ونحوَ هذا يؤمّون ولكنك اذا استقريت ما يستعملونه من المقدّمات الاول تجدها كلّها مقدّمات ماخوذة من بادى الراى المشترك فلذلك صاروا يؤمّون شيا ويستعملون غيره ،

* ٥ * اما العقل الذى يذكره ارسطوطاليس فى كتاب النفس فانه جعله على اربعة انحاء عقل بالقوّة وعقل بالفعل وعقل مستفاد وعقل فعّال ، والعقل الذى هو بالقوّة هو نفس ما او جزء نفس او قوّة من قوى النفس او شئ ما ذاته معدّة او مستعدّة لان تنتزع ماهيات الموجودات كلّها وصورها دون موادّها فتجعلها كلّها صورة لها وتلك الصور المنتزعة عن الموادّ ليست منتزعة عن موادّها التى فيها وجودها الا ان تصير صورا فى هذه الذات وتلك الصور المنتزعة عن موادّها الصائرة صورا فى هذه الذات هى المعقولات ، ويشتق لها هذا الاسم من اسم تلك الذات التى انتزعت صورَ الموجودات فصارت صورا لها وتلك الذات شبيهة بمادّة تحصل فيها صور الا انك اذا توهّمت مادّة ما جسمانية مثل شمعة ما فانتقش فيها نقشٌ فصار ذلك النقش وتلك الصورة فى سطحها وعمقها واحتوت تلك الصورة على المادّة باسرها حتى صارت المادّة بجملتها كما هى باسرها هى تلك الصورة بان شاعت فيها الصورة قرب وهمك من تفهّم معنى حصول صور الاشياء فى تلك الذات التى تشبه مادّةً وموضوعا لتلك الصورة وتفارق سائر الموادّ الجسمانية بان الموادّ الجسمانية انما تقبل الصور فى سطوحها فقط دون اعماقها وهذه الذات ليست تبقى ذاتها متميّزة عن صور

المعقولات حتى تكون لها ماهية منحازة وللصور التى فيها ماهية منحازة بل هذه الذات نفسها تصير تلك الصور كما لو توهّمت النقش والخلقة التى تخلق بها شمعة ما مكعّبة او مدوّرة فتغوص تلك الخلقة فيها وتشيع وتحتوى على طولها وعرضها وعمقها باسرها فحينئذ تكون تلك الشمعة قد صارت هى تلك الخلقة بعينها من غير ان يكون لها انحياز بماهيتها دون ماهية تلك الخلقة فعلى هذا المثال ينبغى ان تتفهّم حصول صور الموجودات فى تلك الذات التى سمّاها ارسطوطاليس فى كتاب النفس عقلا بالقوّة فهى ما دامت ليس فيها شىء من صور الموجودات فهى عقل بالقوّة ؛

فاذا حصلت فيها صور الموجودات على المثال الذى ذكرناه صارت تلك الذات عقلا بالفعل فهذا معنى العقل بالفعل ، فاذا حصلت فيه المعقولات التى انتزعها عن الموادّ صارت تلك المعقولات معقولات بالفعل وقد كانت من قبل ان ينتزع عن موادّها معقولات بالقوّة فهى اذا انتزعت حصلت معقولات بالفعل بان حصلت صورا لتلك الذات وتلك الذات انما صارت عقلا بالفعل بالتى هى بالفعل معقولات فانها معقولات بالفعل وانها عقل بالفعل شىء واحد بعينه ، ومعنى قولنا فيها انها عاقلة ليس هو شىء غير ان المعقولات صارت صورا لها على انها صارت هى بعينها تلك الصور فاذن معنى انها عاقلة بالفعل وعقل بالفعل ومعقول بالفعل على معنى واحد بعينه ؛

والمعقولات التى كانت بالقوّة معقولات فهى من قبل ان تصير معقولات بالفعل هى صور فى موادّ هى من خارج النفس واذا حصلت معقولات بالفعل فليس وجودها من حيث هى معقولات بالفعل هو وجودها من حيث هى صور فى موادّ فوجودها فى نفسها ليس وجودها من حيث هى معقولات بالفعل ووجودها فى نفسها هو تابع لسائر ما يقترن بها



فهى مرّةً اين ومرّة متى ومرّة ذات وضع واحيانا هى كم واحيانا هى مكيّفة بكيفيات جسمانية واحيانا تفعل واحيانا تنفعل واذا حصلت معقولات بالفعل ارتفع عنها كثير من تلك المقولات الاخر فصار وجودها وجودا اخر ليس ذلك الوجود اذ صارت هذه المقولات او كثير منها يفهم معانيها فيها على انحاء غير تلك الانحاء، مثال ذلك الاين المفهوم فيها فانك اذا تاملت معنى الاين فيها اما ان لا تجد فيها شيا من معانى الاين اصلا واما ان تجعل اسم الاين بفهمك فيها معنى اخر وذلك المعنى على نحوٍ اخر،

فاذا حصلت المعقولات بالفعل صارت حينئذ احدَ موجودات العالم وعدّت من حيث هى معقولات فى جملة الموجودات، وشان الموجودات كلها ان تُعقل وتحصل صورا لتلك الذات فاذا كان كذلك لم يمتنع ان تكون المعقولات من حيث هى معقولات بالفعل وهى عقل بالفعل ان تعقل ايضا فيكون الذى يُعقل حينئذ ليس هو شيا غير الذى هو بالفعل عقل لكن الذى هو بالفعل عقل لاجل ان معقولا ما قد صار صورة له وقد يكون عقلا بالفعل بالاضافة الى تلك الصورة فقط وبالقوّة بالاضافة الى معقول اخر لم يحصل له بعد بالفعل فاذا حصل له المعقول الثانى صار عقلا بالفعل بالمعقول الاوّل وبالمعقول الثانى، اما اذا حصل عقلا بالفعل بالاضافة الى المعقولات كلها وصار احدُ الموجوداتِ بان صار هو المعقولات بالفعل فانه متى عقل الموجودَ الذى هو عقلٌ بالفعل لم يعقلْ موجودا خارجا عن ذاته بل انما يعقل ذاتَه وبيّنٌ انه اذا عقل ذاتَه من حيث ذاتُه عقلٌ بالفعل لم يحصل له بما عَقَلَ من ذاتِه شىءٌ موجود وجودُه فى ذاتِه غيرُ وجودِه وهو معقول بالفعل بل يكون قد عقل من ذاته موجودا ما وجودُه وهو معقولٌ هو وجودُه فى ذاتِه فاذن تصير هذه الذات معقولةً

بالفعل وان لم تكن فيما قبل ان تعقل معقولة بالقوّة بل كانت معقولة بالفعل الا انها عقلت بالفعل على ان وجودها فى نفسها عقلٌ بالفعل ومعقول بالفعل على خلاف ما عُقلت هذه الاشياء باعيانها اوّلا فانها عُقِلت اولا على انها انتزعت عن موادّها التى كان فيها وجودُها وعلى انها كانت معقولاتٍ بالقوّة وعُقلت ثانيا ووجودها ليس ذلك الوجود المتقدّم بل وجودها مفارق لموادّها على انها صور لا فى موادّها وعلى انها معقولات بالفعل ، فالعقل بالفعل متى عَقَل المعقولات التى هى صورٌ له من حيث هى معقولة بالفعل صار العقل الذى كنّا نقوله اولا انه العقل بالفعل هو الآن العقل المستفاد فاذا كانت ههنا موجوداتٌ هى صورٌ لا فى موادّ ولم تكن قطّ صورا فى موادّ فان تلك اذا عُقلت صارت موجودةً وهى معقولةً الوجودِ الذى كان لها من قبلِ ان تُعقَل فان قولنا ان يُعقل الشىء اولا هو ان تنتزع الصور التى فى الموادّ عن موادّها وتصير لها وجودا اخر غير وجودها الاول ،

فاذا كانت ههنا اشياء هى صور لا موادّ لها لم تحتج تلك الذات الى ان تنتزعها عن موادّ اصلا بل تصادفها منتزعة فتعقلها على مثال ما تصادف ذاتَه (من حيث هو عقل بالفعل) معقولاتٍ لا فى موادّها فتعقلها فيصير وجودُها (من حيث هى معقولة) عقلا ثانيا هو وجودُها الذى كان لها من قبلِ ان تُعقَل بهذا العقل وهذا بعينه ينبغى ان يفهم فى التى هى صور لا فى موادّها اذا عُقلت كان وجودها فى انفسها هو وجودها وهى معقولة لنا ، فالقول فى الذى هو منّا بالفعل عقلٌ والذى هو فينا بالفعل عقل هو القول بعينه فى تلك الصور التى ليست فى موادّها ولا كانت فيها اصلا فان الوجه الذى به نقول فيما هو فينا بالفعل عقل انه فينا فعلى ذلك المثال ينبغى ان يقال فى تلك الصور انها فى العالم ، وتلك الصور انما

يمكن ان تعقل على التمام بعد ان تحصل المعقولات كلها معقولات بالفعل او جلّها ويحصل العقل المستفاد فحينئذ تحصل تلك الصور معقولة فتصير كلها صورا للعقل من حيث هو عقل مستفاد والعقل المستفاد شبيه بموضوع لتلك ويكون العقل المستفاد شبيها بالصورة للعقل الذى بالفعل والعقل الذى بالفعل شبيه بموضوع ومادّة للعقل المستفاد والعقل الذى بالفعل صورة لتلك الذات فتلك الذات شبيه مادة ٠ فعند ذلك تبتدئ الصور فى الانحطاط الى الصور الجسمانية الهيولانية ومن قبل ذلك كانت تترقّى قليلا قليلا الى ان تفارق الموادّ شيا شيا وقليلا قليلا بانحاء من المفارقة متفاضلة فان كانت الصور التى لا فى مادة اصلا ولم تكن ولا تكون فى مادّة اصلا متفاضلة فى الكمال والمفارقة كان لها ترتيب ما فى الوجود وان ما كان اكملها على هذا الطريق صورة لما هو انقص الى ان تنتهى الى ما هو انقص وهو العقل المستفاد ثم لا تزال تنحطّ حتى تبلغ الى تلك الذات والى ما دونها من القوى النفسانية ثم من بعد ذلك الى الطبيعة ثم لا تزال تنحطّ الى ان تبلغ الى صور الاسطقسات التى هى اخسّ الصور فى الوجود وموضوعها اخسّ الموضوعات وهى المادّة الاولى فاذا ارتقت من المادّة الاولى رتبة رتبة فانما ترتقى الى الطبيعة التى هى صور جسمانية فى موادّ هيولانية الى ان ترتقى الى تلك الذات ثم الى ما فوق ذلك حتى اذا انتهى الى العقل المستفاد انتهى الى ما هو شبيه بالنجوم والحدّ الذى اليه تنتهى الاشياء التى تنسب الى الهيولى والمادّة واذا ارتقى منه وانما يرتقى الى اول رتبة الموجودات المفارقة واول رتبته رتبة العقل الفعّال ٠

٦ واما العقل الفعّال الذى ذكره ارسطوطاليس فى المقالة الثالثة من كتاب النفس هو صورة مفارقة لم تكن فى مادّة ولا تكون اصلا وهو بنوع ما عقل بالفعل قريب الشبه من العقل المستفاد وهو الذى جعل

تلك الذات التى كانت عقلا بالقوّة عقلا بالفعل وجعل المعقولات التى كانت معقولات بالقوّة معقولات بالفعل ونسبة العقل الفعّال الى العقل الذى بالقوّة كنسبة الشمس الى العين التى هى بَصَرٌ بالقوّة ما دامت فى الظلمة ومعنى الظُلْمة هو الاشفاف بالقوّة وعدم الاشفاف بالفعل ومعنى الاشفاف هو الاستنارة عن محاذاة منير فاذا حصل الضوءُ فى البصر وفى الهواء وما جانسه صار البصرُ بما حصل فيه من الضوء بصيرا بالفعل وصارت الالوان مرئيّة بالفعل بل نقول ان البصر ليس انما صار بصيرا بالفعل (بان حصل فيه الضوء والاشفاف بالفعل) بل لانه اذا حصل له الاشفاف بالفعل حصلت فيه صور المرئيّات وبحصول صور المرئيّات فى البصر صار بصيرا بالفعل ولانه توصّل قبل ذلك بشعاع الشمس او غيره ان صار مشفّا بالفعل وصار الهواء المماسّ له ايضا مشفّا بالفعل صار حينئذ ما هو مرئىّ بالقوّة مرئيّا بالفعل فالمبدأ الذى به صار البصر بصيرا بالفعل بعد ان كان بصيرا بالقوّة وصارت المُبْصَرات التى كانت مبصرات بالقوّة مبصرات بالفعل الاشفافُ الذى حصل فى البصر عن الشمس، فعلى هذا المثال يحصل فى تلك الذات التى هى عقل بالقوّة شىء ما منزلته منه منزلة الإشفاف بالفعل من البصر وذلك الشىء يعطيه اياه العقل الفعّال فيصير مبدأً به تصير المعقولاتُ التى كانت بالقوّة معقولاتٍ له بالفعل وكما ان الشمس هى التى تجعل العين بصيرا بالفعل والمبصرات مبصرات بالفعل بما تعطيها من الضياء كذلك العقل الفعّال هو الذى جعل العقل الذى بالقوّة عقلا بالفعل بما اعطاه من ذلك المبدأ وبذلك بعينه صارت المعقولاتُ معقولات بالفعل، والعقل الفعّال هو نوع من العقل المستفاد وصور الموجودات التى هى فيه لم تزل ولا تزال الا أنَّ وجودَها فيه على ترتيبٍ غيرِ الترتيب الذى هى موجودة عليه فى العقل الذى هو بالفعل وذلك ان الاخسّ فى العقل الذى بالفعل كثيرا

ما يترتّب فيكون اقدم من الاشرف من قبل ان ترقّينا نحن الى الاشياء التى هى اكمل وجودا وكثيرا ما يكون من الاشياء التى هى انقص وجودا على ما تبيّن فى كتاب البرهان اذ كنا انما نترقّى عن الاعرف عندنا الى ما هو مجهول وما هو اكمل وجودا فى نفسه هو اجهل عندنا اعنى ان جهلنا به اشدّ فلذلك نضطرّ الى ان يكون ترتيب الموجودات فى العقل الذى بالفعل على عكس ما عليه الامر فى العقل الفعّال والعقل الفعّال يعقل اولا من الموجودات الاكمل فالاكمل فان الصور التى هى اليوم فى موادّ هى فى العقل الفعّال صور منتزعة لا انها كانت موجودة فى موادّ فانتزعت بل لم تزل تلك الصور فيه وانما احتذت فى امر المادّة الاولى وسائر الموادّ بان اعطيت الصور التى فى العقل الفعّال والموجودات التى قصد ايجادها قصدا اوّلا فيما لدينا وهى تلك الصور غير انها لما لم يكن ايجادها هنا الا فى الموادّ كوّنت هذه الموادّ وهذه الصور فى العقل الفعّال غير منقسمة وهى فى المادّة منقسمة وليس يستنكر ان يكون العقل الفعّال هو غير منقسم او يكون ذاته اشياء غير منقسمة يعطى المادّة اشباه ما فى جوهره فلا تقبله المادّة الا منقسما وهذا قد بيّنه ارسطوطاليس فى كتاب النفس ايضاء

تمّت المقالة والحمد لواهب الخير والعاصم عن الضلالة

د

بسم الله الرحمن الرحيم توكلت على الله

رسالة لابى نصر الفارابى فيما ينبغى ان يقدّم قبل تعلّم الفلسفة ٭

قال ابو نصر الفارابى الاشياء التى يحتاج الى تعلّمها ومعرفتها قبل تعلّم الفلسفة التى اخذت عن ارسطو فهى تسعة اشياء ٭

الاول منها اسماء الفِرَق التى كانت فى الفلسفة ، والثانى معرفة غرضه فى كل واحد من كتبه ، والثالث المعرفة بالعلم الذى ينبغى ان يبدأ به فى تعلّم الفلسفة ، والرابع معرفة الغاية التى يقصد اليها تعلّم الفلسفة ، والخامس معرفة السبيل التى يسلكها مَن اراد الفلسفة ، والسادس المعرفة بنوع كلام ارسطو كيف يستعمله فى كل واحد من كتبه ، والسابع معرفة السبب الذى دعا ارسطو الى استعمال الاغماض فى كتبه ، والثامن معرفة الحال التى يجب ان يكون عليها الرجل الذى يوجد عنده علم الفلسفة ، والتاسع الاشياء التى يحتاج اليها من اراد تعلّم كتب ارسطو ٭

١ فاما اسماء الفرق التى كانت فى الفلسفة فمشتقّة من سبعة اشياء احدها من اسم الرجل المعلّم للفلسفة ، والثانى من اسم البلد الذى كان مبدأ ذلك المعلّم ، والثالث من اسم الموضع الذى كان يعلّم فيه ، والرابع من التدبير الذى كان يتدبّر به ، والخامس من الاراء التى كان يراها اصحابها فى علم الفلسفة ، والسادس من الاراء التى كان يراها اهلها فى الغاية التى يقصد اليها فى تعلّم الفلسفة ، والسابع من الافعال التى كانت تظهر عنه فى تعلّم الفلسفة ٭

فاما الفرقة التى سمّيت من اسم الرجل المعلّم للفلسفة ففرقة اصحاب فوثاغورس ، واما الفرقة المسمّاة من اسم البلد الذى كان منه الفيلسوف

ففرقة اصحاب ارسطيفوس الذى من اهل قورينا، واما الفرقة المسمّاة من اسم الموضع الذى كان يعلّم فيه الفلسفة ففرقة اصحاب كروسيفس وهم اصحاب الرواق وانما سُمّوا بذلك لان تعلّمهم كان فى رواق هيكل آثينه، واما الفرقة التى سُمّيت من تدبير اصحابها واخلاقهم ففرقة اصحاب ديوجانس ويُعرفون بالكلاب لانهم كانوا يرون اطّراحَ الفرائض المفترضة فى المدن على الناس ومحبّة اقاربهم واخوانهم وبغضة غيرهم من سائر الناس وانما يوجد هذا الخلق للكلاب فقط، واما الفرقة المسمّاة من الآراء التى كانت يراها اصحابها فى الفلسفة فهى الفرقة التى تنسب الى فورُن واصحابه وتسمّى المانعة لانهم يرون منع الناس من العلم، واما الفرقة التى سمّيت من الاراء التى كان يراها اهلها فى الغاية التى يقصد اليها فى تعلّم الفلسفة فهى الفرقة المنسوبة الى افيغورُس واصحابه وتدعى فرقة اللذّة وذلك ان هولاء كانوا يرون ان غاية الفلسفة المقصود اليها هى اللذّة التى تتبع معرفتها، واما الفرقة المسمّاة من الافعال التى كانت تظهر من اصحابها فالمشّاؤون وهم اصحاب ارسطو وافلاطون وذلك ان هذين كانا يعلّمان الناس وهم يمشون كيما يرتاض البدن مع رياضة النفس،

* ٣ * واما كتبه فمنها جزئية وهى التى يتعلّم منها معنى واحد فقط ومنها كلّية ومنها متوسّطة بين الجزئية والكلّية، والجزئية من كتبه هى رسائله واما الكلّية فبعضها تذاكير يتذكّر بقراءتها ما قد عرف من علمه وبعضها يتعلّم منها الفلسفة التى بعضها خاصّية وبعضها عامّية والخاصّية من كتبه بعضها يتعلّم منه علم الفلسفة وبعضها يتعلّم منه اعمال الفلسفة ومنها ما يتعلّم منه امور الاهية ومنها ما يتعلّم منه امور طبيعية ومنها ما يتعلّم منها الامور التعليمية، فالكتب التى يتعلّم منها الامور الطبيعية فمنها ما يتعلّم منها الامور العامّة لجميع الطبائع ومنها ما يتعلّم منها الامور التى

تخصّ كل واحد من الطبائع ، والكتاب الذى يتعلّم منه الامور العامّة لجميع الطبائع هو كتابه المسمّى سمع الكيان فانه يعلّم فى هذا المكان معرفة المبادى التى لجميع الاشياء ومعرفة الاشياء التى هى بمنزلة المبادى ومعرفة الاشياء اللاحقة بهذه والاشياء التى هى بمنزلة اللاحقة ، واما المبادى فهى العنصر والصورة وما اشبه المبادى وليست كذلك بالحقيقة بل بالتقريب ، واما اللاحقة للمبادى فالزمان والمكان واما الشبيه باللاحقة فالخلاء وما لا نهاية له ، واما الكتب التى يتعلّم منها الامور الخاصّة لكل واحد من الطبائع فبعضها يعلّم فيه معرفة الاشياء التى لا كون لها وبعضها يعلّم فيه معرفة الاشياء المكوّنة فاما الاشياء التى لا كون لها فبعض علمها عامّى لجميعها وبعضها خاصّى لجميعها ، والاشياء المكوّنة فاما العلم بجميعها فالاستحالة والحركة وامر الاستحالة يتعلّم من كتابه فى الكون والفساد واما امر الحركة فيتعلّم من المقالتين الاخرتين من كتابه فى السماء واما ما يخصّ كل واحد منها فمنها ما يخصّ البسيطة ومنها ما يخصّ المركّبة والاشياء التى تخصّ البسيطة من الطبائع تتعلّم من كتابه فى الآثار العلوية واما الاشياء التى تخصّ المركّبة منها فبعضها كلّى وبعضها جزئى فالكلّى منها يتعلم من كتابه فى الحيوان ومن كتابه فى النبات ، واما الجزئى فيتعلم من كتابه فى النفس وكتابه فى الحسّ والمحسوس ، واما الكتب التى يتعلم منها العلوم التعليمية فهى كتابه فى المناظر وكتابه فى الخطوط وكتابه فى الحِيَل ، واما الكتب التى يتعلم منها الامور التى تستعمل فى الفلسفة فبعضها يتعلم منها اصلاح الاخلاق وبعضها يتعلم منها تدبير المدن وبعضها يتعلم منها تدبير المنزل ، فاما الكتب التى يتعلم منها البرهان المستعمل فى الفلسفة فبعضها يُقرأ قبل علم البرهان وبعضها يتعلم منه البرهان وبعضها يحتاج الى قراءته بعد علم البرهان ، اما التى يتعلم منها قبل علم البرهان

فبعضها يتعلم منه اجزاء النتيجة التى يصحّ بها البرهان وبعضها يتعلم منه اجزاء المقدّمات التى تستعمل فى البرهان ، اما التى يتعلم منها اجزاء النتيجة التى يصحّ بها البرهان ففى كتابه المسمّى باريمينياس ، واما التى يتعلم منها اجزاء المقدّمة المستعملة فى البرهان ففى كتابه فى الحدّ المسمّى قاطيغورياس ، واما التى يتعلم منها البرهان فهى كتبه فى البرهان وبعض هذه الكتب يتعلم منه شكل البرهان وبعضها يتعلم منه العنصر الذى يكون منه البرهان وشكل البرهان يتعلم من كتابه فى القياس وهو المسمّى انولوطيقا وعنصره فى كتابه المسمّى بالبرهان المعروف بافوذقطيقا ، واما التى يحتاج الى قراءتها بعد علم البرهان فهى الكتب التى يفرق بها بين البرهان الصحيح والبرهان الكاذب وبعضه كذبٌ خالص وبعضه مشوب والبرهان الكاذب كذبا خالصا يتعلم من كتابه فى صناعة الشعر واما البرهان المشوب فبعضه ما حقّه مساوٍ لكذبه وبعضه كذبُه اكثر من حقّه وبعضه ما حقّه اكثر من كذبه فالذى كذبه مساوٍ لحقّه يتعلم من كتابه فى صناعة الخطباء والذى كذبه اقلّ من حقّه يتعلم من كتابه فى مواضع الجدل والذى كذبه اكثر من حقّه فيتعلم من كتابه فى صناعة المغالطين ؟

* ٣ * واما العلم الذى ينبغى ان يُبدأ به قبل تعلُّم الفلسفة فاصحاب افلاطن يرون انه علم الهندسة ويستشهدون على ذلك افلاطن لانه كتب على باب هيكله من لم يكن مهندسا فلا يدخل علينا وذاك ان البراهين المستعملة فى الهندسة اصحُّ البراهين كلها ، واما آل اثوفرسطس فيرون ان يبدأ بعلم اصلاح الاخلاق وذلك ان من لم يصلح اخلاق نفسه لم يمكنه ان يتعلم علما صحيحا والشاهد على ذلك افلاطن فى قوله ان من لم يكن نقيّا زكيّا فلا يدنو من نقىّ زكىّ وبقراطُ حيث يقول ان الابدان التى ليست بنقيّة كلما غذوتها زِدْتها شرّا ، واما بواتيس الذى

من اهل صيداء فيرى ان يبتدأ بعلم الطبائع لانها اعرف واقرب عنده وآلف، واما انرونيقس تلميذه فيرى ان يبتدأ بعلم المنطق اذ كان الالة التى تمحن الحق من الباطل فى جميع الاشياء وليس ينبغى ان يُرذل واحد من هذه الاراء وذلك انه ينبغى قبل الدرس لعلم الفلسفة ان تصلح اخلاق النفس الشهوانية كيما تكون الشهوة للفضيلة فقط التى هى بالحقيقة فضيلة لا التى تتوهّم انها كذلك اعنى اللذّة والمحبّة الغلبة وذلك يكون باصلاح الاخلاق لا بالقول فقط لكن بالافعال ايضا ثم يصلح بعد ذلك النفس الناطقة كيما تفهم منها طريق الحقّ التى يؤمن معها الغلط والوقوع فى الباطل وذلك يكون بالارتياض فى علم البرهان، والبرهان على ضربين منه هندسى ومنه منطقى وكذلك ينبغى ان يوخذ اولا من علم الهندسة مقدار ما يحتاج فى الارتياض فى البراهين الهندسية ثم يرتاض بعد ذلك فى علم المنطق ؎

* ٤ * واما الغاية التى يقصد اليها فى تعلّم الفلسفة فهى معرفة الخالق تعالى وانه واحد غير متحرّك وانه العلّة الفاعلة لجميع الاشياء وانه المرتّب لهذا العالم بجوده وحكمته وعدله، واما الاعمال التى يعملها الفيلسوف فهى التشبّه بالخالق بمقدار طاقة الانسان ؎

* ٥ * واما السبيل الذى ينبغى ان يسلكها من اراد تعلّم الفلسفة فهى القصد الى الاعمال وبلوغ الغاية، والقصد الى الاعمال يكون بالعلم وذلك ان تمام العلم العمل وبلوغ الغاية فى العلم لا يكون الا بمعرفة الطبائع لانها اقرب الى فهمنا ثم بعد ذلك الهندسة، واما بلوغ الغاية فى العمل فيكون اوّلا باصلاح الانسان نفسه ثم باصلاح غيره ممن فى منزله او فى مدينته ؎

* ٦ * واما نوع كلام ارسطو الذى يستعمله فى كتبه فهو على ثلاثة انحاء

وذلك انه يستعمل فى كتبه الخاصّة من الكلام احصره وابعده من الفصول، واما ما فى تفاسيره فيستعمل من الكلام اغلقه واغمضه، واما فى رسائله فيلزم القانون الذى ينبغى ان يستعمل من الكلام فى الرسالة وهو الواضح من الكلام الموجز ٭

٧ والعلّة فى استعماله الاغماض ثلثة اشياء احدها استبراء طبيعة المتعلّم هل يصلح للتعليم ام لا والثانى لئلا يبذل الفلسفة لجميع الناس بل لمن يستحقّها فقط والثالث ليروض الفكر بالتعب فى الطلب ٭

٨ واما الحال الّتى يجب ان يكون عليها الرجل الذى يوخذ عنه علم ارسطو فهى ان يكون فى نفسه ما قد تقدّم واصلح الاخلاق من نفسه الشهوانية كيما تكون شهوته للحقّ فقط لا للذّة واصلح مع ذلك قوّة النفس الناطقة كيما تكون ارادته صحيحة، واما قياس ارسطو فينبغى ان لا تكون محبّته له فى حدّ يحركه ذلك ان يختاره على الحقّ وان لا يكون له مبغضا فيدعوه ذلك الى تكذيبه، واما قياس المعلّم فينبغى ان لا يُظهر تسلّطا شديدا او اتّضاعا مفرطا فان التسلّط الشديد يدعو المتعلّم الى بغضة لمعلّمه وما ياخذه من المعلّم بالتواضع المفرط يدعوه الى الاستخفاف به والتكاسل عنه وعن علمه، واما الحاجة الى شدّة حرصه ودوامه فلانه قد قيل ان قطر الماء بدوامه قد يثقب الحجر، واما قلّة التشاغل بغير العلم فلان كثرة التشاغل باشياء مختلفة يصير صاحبها لا ترتيب له ولا نظام واما طول العمر فلانه اذا كان علاج الابدان كما قال بقراط يزيد طول العمر فكم بالحرىّ علاج النفس ٭

٩ واما الاشياء الّتى يحتاج اليها فأحدُها الغرض فى كتاب المنطق، والثانى المنفعة فى علمه، والثالث سبب تسمية كتبه، والرابع صحّتها، والخامس ترتيب مراتبها، والسادس معرفة الكلام الذى استعمله فى كتبه، والسابع

الاجزاء التى ينقسم اليها كل واحد من كتبه ، والقياس مركّب من شيئين احدهما المقدّمات التى بها يكون القياس والثانى الشكل الذى به يتشكّل القياس وعلم ذلك يوخذ من كتاب انولوطيقا واما المقدّمات فمن الحدود والاشكال وهى اخر اجزاء الكلام ، واجناس الاشياء البسيطة التى يقع الكلام عليها عشرة يدلّ كل واحد منها على كل واحد من تلك الاجناس وهى توخذ من كتابه فى المقولات واشكال المقدّمات توخذ من كتاب باريمينياس ومقدّمات القياس توخذ من كتابه فى البرهان وهذه الكتب يحتاج الى قراءتها قبل المنطق لانها تحرص على معرفة العلّة فى رسم كل واحد منها والذى بقى منها معرفة الابواب المنقسم اليها كل واحد من كتبه وعلم ذلك يحتاج اليه عند قراءة كل واحد منها ؟

ه

عيون المسائل لابى نصر الفارابى

١ العلم ينقسم الى تصوّر مطلق كما يتصوّر الشمس والقمر والعقل والنفس والى تصوّر مع تصديق كما يتحقّق كون السموات كالأُكَر بعضها فى بعض ويعلم ان العالم محدَث فمن التصوّر ما لا يتمّ الا بتصوّر يتقدّمه كما لا يمكن تصوّر الجسم ما لا يتصوّر الطول والعرض والعمق، وليس اذا احتاج تصوّرٌ الى تصوّر يتقدّمه يلزم ذلك فى كل تصوّر بل لا بدّ من الانتهاء الى تصوّر يقف ولا يتّصل بتصوّر يتقدّمه كالوجوب والوجود والامكان فان هذه لا حاجة بها الى تصوّر شىء قبلها يكون مشتملا بتصورها بل هذه معان ظاهرة صحيحة مركوزة فى الذهن ومتى رام احد اظهار هذه المعانى بالكلام عليها فانما ذلك تنبيه للذهن لا انه يروم اظهارها باشياء هى اشهر منها،

٢ ومن التصديق ما لا يمكن ادراكه ما لم يدرك قبله اشياء اخر كما انا نريد ان نعلم ان العالم محدَث فيحتاج اولا ان يحصل لنا التصديق بان العالم مؤلّف وكل مؤلّف محدث ثم نعلم ان العالم محدث ولا محالة ينتهى هذا التصديق الى تصديق لا يتقدّمه تصديق يقع به التصديق، وهذه احكام اوّلية ظاهرة فى العقل كما ان طرفى نقيض ابدا يكون احدُهما صدقا والاخر كذبا وان الكل اعظم من جزئه والعلم الذى نعلم به هذه الطرق ويوصلنا تلك الطرق الى تصوّر الاشياء والى التصديق هو علم المنطق وغرضنا هو معرفة هذين الطريقين الذين ذكرناهما حتى نفرق بين التصوّر التامّ والناقص عنه والتصديق اليقينى والقريب من اليقينى وغالب الظنّ والشكّ فيخلص لنا من هذه الاقسام التصوّر التامّ والتصديق اليقينى الذى لا سبيل للشكّ اليه،

٣ فنقول ان الموجودات على ضربين احدهما اذا اعتبر ذاته لم يجب وجوده ويسمّى ممكن الوجود والثانى اذا اعتبر ذاته وجب وجوده ويسمّى واجب الوجود وان كان ممكن الوجود اذا فرضناه غير موجود لم يلزم منه محال فلا غنى بوجوده عن علّة واذا وجب صار واجب الوجود بغيره فيلزم من هذا انه كان مما لم يزل ممكن الوجود بذاته واجبَ الوجود بغيره وهذا الامكان اما ان يكون شيئا فيما لم يزل واما ان يكون فى وقت دون وقت ، والاشياء الممكنة لا يجوز ان تمرّ بلا نهاية فى كونها علة ومعلولا ولا يجوز كونها على سبيل الدور بل لا بد من انتهائها الى شىء واجب هو الموجود الاول ؞

٤ فالواجب الوجود متى فُرض غيرَ موجود لزم منه محال ولا علّة لوجوده ولا يجوز كون وجوده بغيره وهو السبب الاول لوجود الاشياء ويلزم ان يكون وجوده اول وجود وان ينزّه عن جميع انحاء النقص فوجوده اذن تامّ ويلزم ان يكون وجوده اتمّ الوجود ومنزّها عن العلل مثل المادّة والصورة والفعل والغاية ؞

٥ ولا ماهية له مثل الجسم اذا قلت انه موجود فحدُّ الموجود شىء وحدُّ الجسم شىء سوى انه واجب الوجود وهذا وجوده ، ويلزم من هذا ان لا جنس له ولا فصل له ولا حدّ ولا برهان عليه بل هو برهان على جميع الاشياء ووجوده بذاته ابدىّ ازلى لا يمازجه العدم وليس وجوده بالقوّة ، ويلزم من هذا ان لا يمكن ان لا يكون ولا حاجة به الى شىء يُمدّ بقاءه ولا يتغيّر من حال الى حال وهو واحد بمعنى ان الحقيقة التى له ليست لشىء غيره وواحد بمعنى انه لا يقبل التجزّى كما تكون الاشياء التى لها عظم وكمية واذن ليس يقال عليه كم ولا متى ولا اين وليس بجسم وهو واحد بمعنى ان ذاته ليست من اشياء غيره كان منها

وجوده ولا حصل ذاته من معان مثل الصورة والمادّة والجنس والفصل ولا ضدّ لـه وهو خير محض وعقل محض ومعقول محض وعاقل محض وهذه الاشياء الثلثة كلها فيه واحد وهو حكيم وحيّ وعالم وقادر ومريد وله غاية الجمال والكمال والبهاء وله اعظم السرور بذاته وهو العاشق الاول والمعشوق الاول ووجود جميع الاشياء منه على الوجه الذى يوصل اثر وجوده الى الاشياء فتصير موجودة والموجودات كلها على الترتيب حصل من اثر وجوده ٠

٦ ولكل موجود من وجوده قسم ومرتبة مفردة ووجود الاشياء عنه لا عن جهة قصد منه يشبه قصودنا ولا يكون له قصد الاشياء ولا صدرِ الاشياء عنه على سبيل الطبع من دون ان يكون له معرفة ورضاء بصدورها وحصولها ، وانما ظهر الاشياء عنه لكونه عالما بذاته وبانه مبدأ لنظام الخير فى الوجود على ما يجب ان يكون عليه فاذن علمه علّة لوجود الشيء الذى يعلمه وعلمه للاشياء ليس بعلم زمانى وهو علّة لوجود جميع الاشياء وبمعنى انه يعطيها الوجود الابدى ويدفع عنها العدم مطلقا لا بمعنى انه يعطيها وجودا مجرّدا بعد كونها معدومة وهو علّة المبدِع الاول ، والابداع هو حفظ ادامة وجود الشيء الذى ليس وجوده لذاته ادامة لا يتّصل بشيء من العلل غير ذات المبدِع ونسبة جميع الاشياء اليه من حيث انه مبدِعها او هو الذى ليس بينه وبين مبدعها واسطة وبوساطته تكون علّة الاشياء الاخر نسبة واحدة وهو الذى ليس لافعاله لمّيّة ولا يفعل ما يفعله لشيء اخر ٠

٧ واول المبدَعات عنه شيء واحد بالعدد وهو العقل الاول ويحصل فى المبدِع الاول الكثرة بالعرض لانه ممكن الوجود بذاته واجب الوجود بالاول لانه يعلم ذاته ويعلم الاول وليست الكثرة له فيه من الاول لان امكان

الوجود هو لذاتـه ولـه من الاول وجـهٌ من الوجود ؛

* ٨ * ويحصل من العقل الاول بانه واجب الوجود وعالم بالاول عقلٌ اخر ولا يكون فيه كثرة الا بالوجه الذى ذكرناه ويحصل من ذلك العقلِ الاولِ الثانى بانه ممكن الوجود وبانه يعلم ذاتـه الفلكُ الاعلى بمادّته وصورتـه التى هى النفس والمراد بهذا ان هذين الشيئين يصيران سبب شيئين اعنى الفلك والنفس ؛

* ٩ * ويحصل من العقل الثانى عقل اخر وفلك اخر تحت الفلك الاعلى وانما يحصل منه ذلك لان الكثرة حاصلة فيه بالعرض كما ذكرناه بديًّا فى العقل الاول وعلى هـذا يحصل عقل وفلك من عقل ونحن لا نعلم كميـة هذه العقول والافلاك الا على طريق الجملـة الى ان تنتهى العقول الفعّالـة الى عقل فعّـال مجرَّد من المادة وهناك يتمّ عدد الافلاك وليس حصول هذه العقول بعضها من بعض متسلسلا بلا نهاية، وهذه العقول مختلفة الانواع كل واحد منها نوع على حدّه، والعقل الاخير منها سبب وجود الانفس الارضية من وجه وسبب وجود الاركان الاربعة بوساطـة الافلاك من وجـه اخر ؛

* ١٠ * ويجب ان يحصل من الاركان الامزجة المختلفة على النسب التى بينها المستعدّة لقبول النفس النباتية والحيوانية والناطقة من جهة الجوهر الذى هو سبب لامر اكوان هذا العالم والافلاك التى حركاتهـا مستديرة على شىء ثابت غير متحرّك ومن تحرّكهـا ومماسّة بعضهـا لبعض على الترتيب يحصل الاركان الاربعة وكل واحد من العقول عالم بنظام الخير الذى يجب ان يظهر منـه فبتلك الحال يصير سببا لوجود ذلك الخير الذى يجب ان يظهر منه ولاجرام السموات معلومات كلية ومعلومات جزئية وهو قابل لنوع من انواع الانتقال من حـال الى حـال على سبيل التخيّل،

ويحصل بسبب ذلك التخيّل لها التخيّل الجسمانى وذلك السبب هو سبب الحركة فيحصل من جزئيّات تخيّلاتها المتّصلة الحركات الجسمانية ثم تلك التغيّرات تصير سببا لتغيّر الاركان الاربعة وما يظهر فى علم الكون والفساد من التغيّر ،

* ١١ * واشتراك الاجرام السماوية فى معنى واحد وهو الحركة الدورية الصادرة عنها يصير سبب اشتراك الموادّ الاربع فى مادّة واحدة واختلاف حركاتها يصير سبب اختلاف الصور الاربع وتغيّرها من حال الى حال يصير سبب تغيّر الموادّ الاربع وكون ما يتكوّن منها وفساد ما يفسد منها ، والاجرام السماوية وان شاركت الموادّ الاربع فى تركيبها عن مادّة وصورة فان مادّة الافلاك والاجرام مخالفة لمادّة الاركان الاربعة والكائنات كما ان صور تلك مخالفة لصور هذه مع اشتراك الجميع فى الجسمية لان الابعاد الثلثة فيها مفروضة ولان ذلك كذلك لا يجوز وجود الهيولى بالفعل خالية عن الصورة ولا وجود الصورة الطبيعية مجرّدة عن الهيولى بل الهيولى محتاجة الى الصورة لتصير بها موجودة بالفعل ولا يجوز ان يكون احدهما سبب وجود الاخر بل هاهنا سبب يوجدهما معا ،

* ١٢ * والحركات السماوية وضعية دورية والحركات الكائنة الفاسدة حركات مكانية وحركة الكمية والكيفية والحركات المستوية لازمة للبسائط وهى على ضربين احدهما من الوسط والاخر الى الوسط ، وحركة الاشياء المركّبة بحسب غلبة البسائط من الموادّ الاربع عليها ،

* ١٣ * ومبدأ الحركة والسكون متى لم يكن من خارج او عن ارادة سمّيت طبيعة وتكون الحركات متساوية عن غير ارادة وتسمّى نفسا نباتية او حركة مع ارادة او على لون واحد او الوان كثيرة كيف ما كانت وتسمّى النفس الحيوانية والنفس الفلكية ، والحركة تتّصل بها اشياء

تسمّى زمانا ومقطع الزمان يسمّى آناء، ولا يجوز ان يكون للحركة ابتداءٌ زمانى ولا آخرٌ زمانى فاذن يجب ان يوجد متحرّكا على هذا اللون ومحرّكا لذلك وان كان المحرّك ايضا متحرّكا احتاج الى محرّك اذ لا ينفكّ المتحرّك من المحرّك ولا يتحرّك شئ بذاته فاذن يجب ان لا يكون بلا نهاية بل ينتهى الى محرّك لا يكون متحرّكا والا ادّى الى وجود متحرّكين ومحرّكين بلا نهاية وهذا محال، والمحرّك الذى لا يكون متحرّكا يجب ان يكون واحدا ولا يكون ذا عظم ولا جسما ولا يكون متجزّيا ولا فيه كثرةٌ بوجه

١٤ ° وسطح الجسم الحاوى وسطح الجسم المحوىّ يسمّى مكانا وليس للفراغ وجودٌ، والجهة تظهر من الاجرام السماوية لانها محيطة ولها مركز، والجسم الذى يكون فيه الميل الطبيعى لا يتأتّى فيه الميل القسرى لانه متى كان فى طبعه الميل الدورى لا يجوز ان يقبل الميلَ المستقيم وكل كائن فاسد وفيه الميل المستقيم وللفلك بطبعه الميل المستدير

١٥ ° وليس مقدارٌ ينتهى بالقسم الى ان لا يكون له جزء والاجسام ليست مركّبة من اجزاء لا جزء لها ولا يتأتّى من الاجزاء التى لا جزء لها تاليف الجسم ولا الحركة ولا الزمان والاشياء ذوات المقادير والاعداد ذوات الترتيب لا يجوز ان تحصل بالفعل بلا نهاية ولا يجوز بعدٌ بلا نهاية فى الفراغ والمَلاء اذ لا جاز وجود بلا نهاية ولا يجوز ان يكون حركة متّصلة الا الحركة المستديرة والزمان يتعلّق بهذه الحركة والحركات المستقيمة لا يكون لها اتّصال لا حيث يتوجّه فى جهة ولا حين ينعطف ولا حين يعمل زاوية فى انعطافها

١٦ ° وكل جسم له مكان خاصّ اليه ينجذب فان كان الجسم بسيطا وجب ان يكون مكانه وشكله على نوع واحد لا يكون فيه خلاف ويكون هكذا الجسم المستدير وشكل كل واحد من الاربعة على مثل الكرة، وكل

جسم فله قوة تكون ابتداء حركته بذاته، وسبب اختلاف الانواع اختلاف مباديها الّتى فيها وبسائط العالم لها اماكن تكون فيها ولا لواحد منها مكانان، والعالم مركّب من بسائط صايرة كرة واحدة وليس خارج العالم شىء فليس الّذى فى مكان ولا يفضى الى فراغ او الى ملاء، وكل جسم طبيعى اذا انتهى الى مكانه الخاصّ لم يتحرّك الا بالقسر فاذا فارق مكانه يتحرّك اليه بالطبع ¤

* ١٧ * وطبع الفلك طبع خامس لا حارّ ولا بارد ولا ثقيل ولا خفيف والفلك لا يخرقه شىء وليس فيه مبدأ حركة مستقيمة وليس بحركته ضدّ وليس وجود الفلك ليكون عنه شىء اخر بل تلك له حال خاصّة وحركته نفسانية لا طبيعية وليست حركته لشهوة او غضب لكن من جهة انّ له شوقا الى التشبّه بالعقليات المفارقة للمادّة ولكل واحد من الاجرام الفلكية عقل مفارق خاصّ له يشتاق الى التشبّه به ولا يجوز ان يكون شوق الجميع الى شىء واحد من جنس واحد بل كل واحد له معشوق خاصّ مخالف لمعشوق الاخر والكل مشترك فى ان المعشوق واحد فهو المعشوق الاول ويجب ان يكون القوّة المحرّكة لكل واحد بلا نهاية والقوى الجسمانية كل واحدة منها متناهية ولا يجوز ان يكون قوّة متناهية تحرّك جسما زمانا غير متناه ولا ان يحرّك جسما غير متناه قوّة متناهية ولا يجوز ان يكون جسم علّة لوجود جسم ولا علّة نفس ولا علّة عقل ¤

* ١٨ * والاجسام الكائنة من الاركان الاربعة فيها قوى تعطيها الاستعداد للفعل وهى الحرارة والبرودة وقوى تعطيها الاستعداد لقبول الفعل وهى الرطوبة واليبوسة وفيها قوى اخر فاعلة ومنفعلة كالذوق الفاعل فى اللسان والفم والشمّ الفاعل فى آلة الشمّ وكالصلابة واللين والخشونة واللزوجة

وهذه كلها تظهر من تلك الاربع التى هى الاولى، والجسم الشديد الحرارة بطبعه هو النار والشديد البرودة هو الماء والشديد الجرى هو الهواء والشديد الانعقاد هو الارض وهذه الموادّ الاربع التى هى اصول الكون والفساد قابلة لاستحالة بعضها الى بعض، والاشياء الكائنة الفاسدة التى تظهر انما تظهر من الامزجة التى تظهر فيها على النسب المختلفة التى تعطيها الاستعدادَ لقبول الخلق المختلفة والصور المختلفة التى بها قوامها ؛

١٩ * ويظهر من هذه الصور الكيفيات المحسوسة وهذه الكيفيات يبطلها ويخلفها غيرُها والصور باقية بحالها وما يحصل من الامزجة الاربعة يبقى قواها وصورها ولا يفسد وحقيقة المزاج هو تغيّر الكيفيات الاربع عن حالها وانتقالها من ضدّ الى ضدّ وتلك هى الناشية من القوى الاصلية وتاثير بعضها فى بعض حتى يحصل كيفية متوسّطة حكمة البارى تعالى فى الغاية لانه خلق الاصول واظهر منها الامزجة المختلفة وخصّ كل مزاج بنوع من الانواع وجعل كل مزاج كان ابعد عن الاعتدال سبب كل نوع كان ابعد عن الكمال، وجعل النوع الاقرب من الاعتدال مزاجَ البشر حتى يصلح لقبول النفس الناطقة ولكل نوع من النبات نفس هى صورة ذلك النوع ومن تلك الصورة يظهر القوى التى تبلغ بذلك النوع كمالا بالالات التى لها يفعل وحال كل نوع من انواع الحيوان على هذا ؛

٢٠ * وللانسان من جملة الحيوان خواصّ بان له نفسا يظهر منها قوى بها تفعل افعالها بالالات الجسمانية وله زيادة قوّة بان يفعل لا بآلة جسمانية وتلك قوّة الفعل ومن تلك القوى الغاذية والمربية والمولدة ولكل واحدة من هذه قوّة تخدمها ومن قواها المدركة القوى الظاهرة والاحساس الباطنة المتخيّلة والوهم والذاكرة والمفكّرة والقوى المحرّكة الشهوانية والغضبية والتى تحرّك الاعضاء، وكل واحدة من هذه القوى التى ذكرناها

تفعل بآلة ولا يمكن الا كذلك وليس واحدة من هذه القوى بمفارقة ¢

* ٢١ * ومن هذه القوى العقل العملى وهو الذى يستنبط ما يجب فعله من الاعمال الانسانية ومن قوى النفس العقل العلمى وهو الذى يتمّ به جوهر النفس ويصير جوهرا عقليا بالفعل ولهذا العقل مراتب يكون مرة عقلا هيولانيا ومرة عقلا بالملكة ومرة عقلا مستفادا ، وهذه القوى الّتى تدرك المعقولات جوهر بسيط وليس بجسم ولا يخرج من القوة الى الفعل ولا يصير عقلا تامّا الا لسبب عقل مفارق وهو العقل الفعّال الذى يخرجه الى الفعل ولا يجوز ان تكون المعقولات منحصرة فى شىء متجزّء او ذى وضع وهو مفارق للمادّة يبقى بعد موت البدن وليس فيه قوة قبول الفساد وهو جوهر احدىّ وهو الانسان على الحقيقة وله قوى تنبثّ منه فى الاعضاء وظهوره من واهب الصور يكون عند ظهور الشىء الصالح لقبوله ¢

* ٢٢ * وهو البدن فحينئذ يستحقّ الظهور، وذلك الشىء هو الجسد والروح الكائن فى ضمن القلب من اجزاء البدن وهو الموضوع الاول للنفس ولا يجوز وجود النفس قبل البدن كما يقول افلاطن ولا يجوز انتقال النفس من جسد الى جسد كما يقوله التناسخيون وللنفس بعد موت البدن سعادات وشقاوات وهذه الاحوال متفاوتة للنفوس وهى امور لها مستحقّة وذلك لها بالوجوب والعدل كما يكون انسان يحسن بتدبير صحّة البدن فى تلك الجهة يأتى مرض بدنه والتوفيق فى الامور بيد الله تعالى وكل ميسّر لما خلق له ، وعناية الله تعالى محيطة لجميع الاشياء ومتّصلة بكل احد وكل كائن فبقضائه وقدره والشرور ايضا بقدره وقضائه لان الشرور على سبيل التبع للاشياء الّتى لا بدّ لها من الشرّ والشرور واصلة الى الكائنات الفاسدات وتلك الشرور محمودة على طريق العرض اذ لو لم

تكن تلك الشرور لم تكن الخيرات الكثيرة دائمة وان فات الخير الكثير الذى يصل الى ذلك الشىء لاجل اليسير من الشرّ الذى لا بدّ منه كان الشرّ حينئذ اكثر والسلام

تمت الرسالة

و

* رسالة فصوص الحكم لابى نصر محمّد بن محمّد بن اوزلغ بن طرخان الفارابى *

١ الامور الموجودة قبلنا لكل منها ماهيّة وهُويّة وليست ماهيته هويته ولا داخلة فى هويته ولو كانت ماهية الانسان هويته لكان تصوّرك لماهية الانسان تصوّرا لهويته فكنت اذا تصوّرت ما الانسان تصوّرت هو الانسان فعلمت وجوده ولكان كل تصوّر يستدعى تصديقا ، ولا الهُوية داخلة فى ماهية هذه الاشياء والا لكانت مقوّما لا يستكمل تصوّر الماهية دونه ويستحيل رفعه عن الماهية توهّما ، ولو كان قياس الهوية من الانسان قياس الجسمية والحيوانية وكان كما ان من يفهم الانسان انسانا لا يشكّ فى انه جسم او حيوان اذا فهم الجسم او الحيوان كذلك لا يشكّ فى انه موجود وليس كذلك بل يشكّ ما لم يقم حسّ او دليل ، فالوجود والهوية لما بيّنّا من الموجودات ليس من جملة المقوّمات فهو من جملة العوارض اللازمة وليس من جملة اللواحق التى تكون بعد الماهية وكل لاحق فاما ان يلحق الذات من ذاته ويلزمه واما ان يلحقه عن غيره ومحال ان يكون الذى لا وجود له يلزمه شىء يتبعه فى الوجود فمحال ان تكون الماهية يلزمها شىء حاصل الا بعد حصولها ولا يجوز ان يكون الحصول يلزمه بعد الحصول والوجود يلزمه بعد الوجود فيكون قد كان قبل نفسه فلا يجوز ان يكون الوجود من اللواحق التى للماهية عن نفسها اذ اللاحق لا يلحق الشىء عن نفسه الا الحاصل الذى اذا حصل عرضت له اشياء يثبتها هو فان الملزوم المقتضى للّازم علّة لما يتبعه ويلزمه والعلّة لا توجب معلولها الا اذا وجبت وقبل الوجود لا تكون وجبت فلا يكون الوجود

مما تقتضيه الماهية فيما وجوده غير ماهيته بوجه من الوجوه فيكون اذن المبدأُ الذى عنه الوجود غيرَ الماهية وذلك لان كل لازم ومقتضى وعارض فاما من نفس الشىء واما من غيره واذا لم تكن الهوية للماهية لك ليست فى الهوية عن نفسها فهى لها عن غيرها فكل ما هويته غير ماهيته وغير المقوّماتِ لماهيته فهويته من غيره وينتهى الى المبدأ الذى لا ماهية له مباينة للهوية ٭

٢ ٭ الماهية المعلولة لا يمتنع وجودها فى ذاتها والا لم يوجد ولا يجب وجودها بذاتها والا لم تكن معلولة فهى فى حدّ ذاتها ممكنة الوجود ويجب بشرط مبدئها ويمتنع بشرط لا مبدئها فهى فى حدّ ذاتها هالكة ومن الجهة المنسوبة الى مبدئها واجبة ضرورة وكل شىء هالك الا وجهه ٭

٣ ٭ الماهية المعلولة لها عن ذاتها انها ليست ولها عن غيرها انها توجد والامر الذى عن الذات قبل الامر الذى ليس عن الذات فللماهية المعلولة ان لا توجد بالقياس اليها قبل ان توجد فهى محدَثة لا بزمان تقدّم ٭

٤ ٭ كل ماهية مقولة على كثيرين وليس قولها على كثيرين لماهيتها والا لما كانت ماهيتها لمفرد فذلك عن غيرها فوجودها معلول ٭

٥ ٭ كل واحد من اشخاص الماهية المشتركة فيها ليس كونه تلك الماهية هو كونه ذلك الواحد والا لاستحالت تلك الماهية بغير ذلك الواحد فاذن ليس كونها ذلك الواحد واجبا لها من ذاتها فهى بسبب خارج فهى معلولة ٭

٦ ٭ الفصل لا مدخل له فى ماهية الجنس فان دخل ففى انّيته اعنى ان طبيعة الجنس تتقوّم بالفعل بذلك الفصل بل المقوّم بالفصل هو الحصول فى الاعيان ذاتا موجودة قائمة بذلك الفصل كالحيوان مطلقا انما يصير

موجودا بان يكون ناطقا او انجم لكنه لا يصير له ماهية للحيوان بانه ناطق ؞

٧ وجوب الوجود بالذات لا ينقسم بالفصول فلو كان له فصل لكان الفصل مقوّما له موجودا وكان داخلا فى ماهيته وهو محال اذ ماهية الوجود نفسُه، وجوب الوجود لا ينقسم بالحمل على كثيرين مختلفين بالعدد والا لكان معلولا وهذا ايضا برهان على الدعوى الاولى، وجوب الوجود لا ينقسم باجزاء القوام مقداريا كان او معنويا والا لكان كل جزء من اجزائه اما واجب الوجود فكثر واجب الوجود واما غير واجب الوجود فهو اقدم بالذات من الجملة فيكون للجملة ابعد فى الوجود ؞

٨ واجب الوجود بذاته لا جنس له ولا فصل له ولا نوع له ولا ندّ له، واجب الوجود لا مقوّم له ولا موضوع له ولا عوارض له ولا لبس له فهو صراح فهو ظاهر، واجب الوجود مبدأُ كل فيض وهو ظاهر على ذاته بذاته فله الكل من حيث لا كثرة فيه فهو من حيث هو ظاهر فهو ينال الكل من ذاته فعلمه بالكل بعد ذاته وعلمه بذاته نفسُ ذاته فيكثر علمه بالكل كثرةً بعد ذاته ويتّحد الكل بالنسبة الى ذاته فهو الكل فى وحدة فهو الحقّ وكيف لا وقد وجب هو الباطن وكيف لا وقد ظهر فهو ظاهر من حيث هو باطن وباطن من حيث هو ظاهر فخذْ من بطونه الى ظهوره حتى يظهر لك ويبطن ؞

٩ كل ما عرف سببه من حيث يوجبه فقد عرف نفسه واذا رتبت الاسباب انتهت اواخرها الى الجزئيات الشخصية على سبيل الايجاب فكل كلّى وجزئى ظاهر عن ظاهريته الاولى ولكن ليس يظهر له شىءٌ منها عن ذواتها داخل فى الزمان والآن بل عن ذاته والترتيب الذى عنده شخصا فشخصا بغير نهاية فعالَم علمه بعد ذاته هو الكل الثانى لا نهاية له ولا حدّ وهناك الامرُ ؞

* ١٠ * علمنا الاوّل لذاته لا ينقسم وعلمه الثانى عن ذاته اذا تكثّر لم تكن الكثرة فى ذاته بل بعد ذاته وما يسقط من ورقة الا يعلمها، من هناك يجرى القلم فى اللوح المحفوظ جريانا متناهيا الى يوم القيامة واذا كان مرتع بصرك تلك الجنات ومذاقك فى تلك الفرات كنت فى طيب ولم تدهش ،

* ١١ * ابعد الى الاحدية تدهش الى الابدية واذا سئلت عنها فهى قرب اظلّت الاحدية فكان قلما اظلّت الكلّية فكانت لوحا وجرى القلم على اللوح بالخلق ،

* ١٢ * امتنع ما لا يتناهى لا فى كل شىء بل فى الخلق وما له نظامة. ورتبة ووجب فى الامر فهناك الغير المتناهى كم شئت ،

* ١٣ * لحظت الاحدية فكانت قدرة فلحظت القدرة فلزم العلم الثانى المشتمل على الكثرة وهناك افق عالم الربوبية يليها عالم الامر يجرى به القلم على اللوح فيتكثّر الوحدة حيث يغشى السدرة ما يغشى ويلقى الروح والكلمة وهناك افق عالم الامر يليها العرش والكرسىّ والسموات وما فيها كل يسبّح بحمده ثم يدور على المبدأ وهناك عالم الخلق يلتفت منه الى عالم الامر ويأتونه كلّهم فردا ،

* ١٤ * لك ان تلحظ عالم الخلق فترى فيه امارات الصنعة ولك ان تعرض عنه وتلحظ عالم الوجود المحض وتعلم انه لا بد من وجود بالذات وتعلم كيف ينبغى ان يكون عليه الموجود بالذات فان اعتبرت عالم الخلق فانت صاعد وان اعتبرت عالم الوجود المحض فانت نازل تعرف بالنزول ان ليس هذا ذاك وتعرف بالصعود ان هذا هذا سنريهم آياتنا فى الآفاق وفى انفسهم حتى يتبيّن لهم انه الحق او لم يكف بربّك انه على كل شىء شهيد ،

* ١٥ * اذا عرفت اولا الحق عرفت الحق وعرفت ما ليس بحق وان عرفت الباطل اولا عرفت الباطل ولم تعرف الحق على ما هو حقه فانظر الى الحق فانك لا تحب الآفلين بل توجه بوجهك الى وجه من لا يبقى الا وجهه ٭

* ١٦ * اليس قد استبان لك ان الحق الواجب لا ينقسم قولا على كثيرين ولا يشارك ندا ولا يقابل ضدا ولا يتجزأ مقدارا ولا حدا ولا تختلف ماهيته وهويته ولا يتغاير ظاهريته وباطنيته فانظر هل ما تقبله مشاعرك وتمتثل ضمائرك كذلك لا تجده فليس ذلك الا مباينا له فهذا منه فدع هذا اليه فقد عارفته ٭

* ١٧ * كل ادراك فاما ان يكون لملائم او لغير ملائم بل منافر واللذة ادراك الملائم والاذى ادراك المنافر، ان لكل ادراك كمالا فلذته ادراكه ما يستطيبه وللغضب الغلبة وللوهم الرجاء ولكل حس ما يعد له ولما هو اعلى هو الحق وخصوصا الحق بالذات كل كمال من هذه الكمالات وهي معشوقة دراكة ٭

* ١٨ * ان النفس المطمئنة كمالها عرفان الحق الاول بادراكها فعرفانها للحق الاول وهي برية قدسية على ما يتجلى لها هو اللذة القصوى ٭

* ١٩ * كل مدرك متشبه من جهة بما يدركه تشبه التقبل والاتصال والنفس المطمئنة ستخالط معنى من اللذة الحقية على ضرب من الاتصال فترى الحق وتبطل عن ذاتها فاذا رجعت الى ذاتها قالت لها أف ٭

* ٢٠ * ما كل مائل اللذة يشعر بها ولا كل محتاج الى صحة يفطن بها بل قد يعاف ويكره اليس الممرور يستخبث الحلو ويستبشعه اليس من به جوع بوليموس يعاف الطعام ويذوب بدنه جوعا ما كل متقلب في سبب مؤلم يحس به أليس الخدر لا يؤلمه احراق النار ولا اجماد الزمهرير ٭

* ٢١ * ما حال الممرور اذا كشف عنه غطاء سوء المزاج ومن به جوع

بوليموس اذا استفرغ عن معدته الاذى والتخدير اذا سرت قوة الحس فى خارجته اليبس الاول يستلذ لحلو استلذاذا اليبس الثانى يقلقله لجوع اقلاقا اليبس الثالث ينهكه الالم انهاكا كذلك اذا كشف غطاءك فبصرك اليوم جديد ،

• ٢٢ * ان لك منك غطاء فضلا عن لباسك من البدن فاجتهد ان ترفع الحجاب وتتجرّد فحينئذ تلحق فلا تسال عما تباشره فلن المت فويل لك وان سلمت فطوبى لك وانت فى بدنك تكون كانّك لست فى بدنك وكانك فى صُقْع الملكوت فترى ما لا عين رأَت ولا اذن سمعت ولا خطر على قلب بشر فاتخذ لك عند الحق عهدا الى ان تاتيه فردا ،

• ٢٣ * ما تقول فى الذى عند الحقّ تعالى من الحق فهناك صورة العشق فهو معشوق لذاته وان لم تعشق لذيذه عند ذاته وان لم تلحق ثَمّ وجوده فوق التمام فيفضل ليسمح على الاتلم ،

• ٢٤ * من شاهد الحقّ لزمه لزوما او تركه عجزا ولا منزلة بين هاتين المنزلتين الا منزلة لخمول ومن تركه عجزا فقد اقلم عذرا وهو مجلّ فيشرق ويسرع فيلحق وهو لا يضيع اجر المحسنين ،

• ١٥ • صلّت السماء بدورانها والارض برجحانها والماء بسيلانه والمطر بهطلانه وقد تصلّى له ولا تشعر واذكر الله اكبر ،

• ٢٦ * ان الروح الذى لك من جوهر عالم الامر لا يتشكّل بصورة ولا يتخلّق بخلقة ولا يتعيّن باشارة ولا يتردّد بين سكون وحركة فلذلك تدرك المعدوم الذى فات والمنتظر الذى هو آتٍ وتسبح فى عالم الملكوت وتنتقش من خاتم الجبروت ،

• ٢٧ • انت مركّب من جوهرين احدهما مشكّل مصوّر مكيّف مقدّر متحرّك وساكن متجسّد منقسم والثانى مباين للاوّل فى هذه الصفات فهو



مشارك له فى حقيقة الذات يناله العقل ويعرض عنه الوهم فقد جمعت من عالم الخلق ومن عالم الامر لان روحك من امر ربّك وبدنك من خلق ربّك ،

* ٢٨ * النبوّة مختصّة فى روحها بقوّة قدسية تذعن لها غريزة عالم الخلق الاكبر كما تذعن لروحك غريزة عالم الخلق الاصغر فتاتى بمعجزات خارجة عن الجبلّة والعادات ولا تصدأ مرآتها ولا يمنعها شىء عن انتقاش ما فى اللوح المحفوظ من الكتاب الذى لا يبطل وذوات الملائكة التى هى الرسل فتبلغ مما عند الله الى عامّة الخلق ،

* ٢٩ * الملائكة صور علمية جواهرها علوم ابداعية ليست كالواح فيها نقوش او صدور فيها علوم بل هى علوم ابداعية قائمة بذواتها تلحظ الامر الاعلى فتنطبع فى هويّاتها ما تلحظ وهى مطلقة لكن الروح القدسية تخاطبها فى اليقظة والروح البشرية تعاشرها فى النوم ،

* ٣٠ * ان الانسان منقسم الى سرّ وعلن اما علنه فهو الجسم المحسوس باعضائه وامتساحه وقد وقف الحسّ على ظاهره ودلّ التشريح على باطنه واما سرّه فقوى روحه ،

* ٣١ * ان قوى روح الانسان تنقسم الى قسمين قسم موكّل بالعمل وقسم موكّل بالادراك والعمل ثلاثة اقسام نباتى وحيوانى وانسانى والادراك قسمان حيوانى وانسانى وهذه الاقسام الخمسة موجودة فى الانسان ويشاركه فى كثير منها غيره ،

* ٣٢ * العمل النباتى فى غرض حفظ الشخص وتنميته وحفظ النوع وتبقيته بالتوليد وقد سلط عليها احدى قوى روح الانسان وقوم يسمّونها القوّة النباتية ولا حاجة لنا الى شرحها والعمل الحيوانى جذب النافع وتقتضيه الشهوة ودفع الضارّ ويستدعيه الخوف ويتولاه الغضب

وهذه من قوى روح الانسان ، والعمل الانسانى اختيار الجميل والنافع فى المقصد المعهود اليه بالحيوة العاجلة وقد فاق السفه على العدل ويهدى اليه عقل يفيده التجارب ويوتيه العشرة ويقلّده التاديب بعد صحّة من العقل الاصيل ٭

* ٣٣ * الادراك يناسب الانتقاش كما ان الشمع يكون اجنبيا عن الخاتم حتى اذا طابقه عانقه معانقة ضامنة وحلّ عنه بمعرفة ومشاكلة صورة كذلك المدرك يكون اجنبيا عن الصورة فاذا اختلس عنه صورته عقد منه المعرفة كالحسّ ياخذ من المحسوس صورة يستودعها الذكر فيتمثّل فى الذكر وان غاب عن المحسوس ، والادراك للحيوانى اما فى الظاهر واما فى الباطن والادراك الظاهر هو بالحواسّ الخمس لله فى المشاعر والادراك الباطن من الحيون الوهم ٭

* ٣٤ * كل حسّ من الحواسّ الظاهرة يتاثّر من المحسوس مثل كيفيته فان كان المحسوس قويّا خلّف فيه صورته زمانا كالبصر اذا حدق الشمس تمثّل فيه شبح الشمس فاذا اعرض عن جرم الشمس بقى فيه ذلك الاثر زمانا وربما استولى على غريزة الحدقة فافسدها وكذلك السمع اذا اعرض عن الصوت القوىّ باشره طنين متعب مدّةً ما وكذلك حكم الرائحة والطعم وهذا فى اللمس اظهر ٭

* ٣٥ * البصر مرآة يتشبّح فيها خيال المبصر ما دام يحاذيه فاذا زال ولم يكن قويا انسلخ ، والسمع جوبة يتموّج فيها الهواء المنقلب من متصاكّين على شكله فتسمع ، واللمس قوّة فى عضو معتدل يحسّ بما يحدث فيه من استحالة بسبب ملاقٍ موثّر وكذلك حال الشمّ والذوق ٭

* ٣٦ * ان وراء المشاعر الظاهرة شركا وحبائل الاصطياد ما يقتضيه الحسّ من الصور ومن ذلك قوّة تسمّى مصوّرة وقد رتّبت فى مقدّم الدماغ

وهى الّتى استثبتت صور المحسوسات بعد زوالها عن مسامّة الحواسّ او ملاقاتها فتزول عن الحسّ ويبقى فيها قوّة تسمّى وهْما وهى الّتى تدرك من المحسوس ما لا يحسّ مثل القوّة الّتى فى الشاة اذا اشبحت صورة الذئب فى حاسّة الشاة تشبّحت عداوته ورداءته فيها اذا كانت الحاسّة لا تدرك ذلك وقوّة تسمّى حافظة وهى خزانة ما يدركه الوهم كما ان القوّة المصوّرة خزانة ما يدركه الحسّ وقوّة تسمّى مفكّرة وهى الّتى تتسلّط على الودائع فى خزانة المصوّرة والحافظة فيخلط بعضها ببعض ويفصل بعضها عن بعض وانما تسمّى مفكّرة اذا استعملها روح الانسان والعقل فان استعملها الوهم سمّيت متخيّلة ،

* ٣٧ * الحسّ الظاهر لا يدرك صرف المعنى بل خلطه ولا يستثبته بعد زوال المحسوس فان الحسّ لا يدرك زيدا من حيث هو صرف انسان بل ادرك انسانا له زيادة احوال من كم وكيف واين ووضع وغير ذلك لو كانت تلك الاحوال داخلة فى حقيقة الانسانية يشارك فيها الناس كلّهم والحسّ مع ذلك ينسلخ عن هذه الصورة اذا فارقه المحسوس ولا يدرك الصورة الا فى المادّة والا مع علائق المادّة ،

* ٣٨ * الوهم والحسّ الباطن لا يدرك المعنى صرفا بل خلطا ولكن يستثبته بعد زوال المحسوس فانّ الوهم والتخيّل ايضا لا يحضران فى الباطن صورة الانسانية صرفة بل على نحو ما تحسّ من خارج مخلوطة بزوائد وغواش من كم وكيف واين ووضع فاذا حاول ان يتمثّل فيه الانسانية من حيث هى الانسانية بلا زيادة اخرى لم يمكنه ذلك بل انما يمكنه استثبات الصورة الانسانية المخلوطة الماخوذة عن الحسّ وان فارق المحسوس ،

* ٣٩ * الروح الانسانية هى الّتى تتمكّن من تصوّر المعنى بحدّه وحقيقته منفوضا عنه اللواحق الغريبة ماخوذا من حيث يشترك فيه الكثير وذلك

بقوّة لها تسمّى العقل النظرى وهذه الروح كمرآة وهذا العقل النظرى كصقالها وهذه المعقولات ترتسم فيها من الفيض الالهى كما ترتسم الاشباح فى المرايا الصقيلة اذا لم يفسد صقالها بطبع ولم يعرض بجهة من صقالها عن الجانب الاعلى شغل بما تحسّها من الشهوة والغضب والحسّ والتخيّل فاذا اعرضت عن هذه وتوجّهت تلقاء عالم الامر لحظت الملكوت الاعلى واتّصلت باللذّة العلياء ،

* ٤٠ * الروح القدسية لا تشغلها جهة تحت من جهة فوق ولا يستغرق لحسّ الظاهر حسّها الباطن وقد يتعدّى تاثيرها من بدنها الى اجسام العالم وما فيه ويقبل المعقولات من الروح والملائكة بلا تعليم من الناس ،

* ٤١ * الارواح العامّية الضعيفة اذا مالت الى الباطن غابت عن الظاهر واذا مالت الى الظاهر غابت عن الباطن واذا ركنت من الظاهر مشاعر غابت عن الاخر واذا اجتمعت من لحسّ الباطن الى قوّة غابت عن اخرى فكذلك البصر يختبل بالسمع والخوف يشغل عن الشهوة والشهوة تشغل عن الغضب والفكرة تصدّ عن الذكر والتذكّر يصرف عن التفكّر والروح القدسية لا يشغلها شان عن شان ،

* ٤٢ * فى الحدّ المشترك بين الباطن والظاهر قوّة هى تجمع تأدية الحواسّ، وعندها بالحقيقة الاحساس وعندها ترتسم صورة آلة تتحرّك بالعجلة فتبقى الصورة محفوظة فيها وان زالت حتى تحسّ كخطّ مستقيم او كخطّ مستدير من غير ان يكون كذلك الا ان ذلك لا يطول ثباته وهذه القوّة ايضا مكان لتقدير الصور الباطنة فيها عند النوم فان المدرك بالحقيقة هو ما يتصوّر فيها سواء ورد عليها من خارج او صدر اليها من داخل فما تصوّر فيها يحصل مشاهدا فان امكنها لحسّ الظاهر تعطّلت عن

الباطن واذا عطّلها الظاهر يمكن منها الباطن الذى لا يهدأ فشبح فيها مثل ما يحصل فى الباطن حتى يصير مشاهدا فيرى كما فى النوم ولربّما جذب الباطنَ جانبُ جدّ فى شغله فاشتدّت حركة الباطن اشتدادا يستولى بسلطانه فحينئذ لا يخلو من وجهين اما ان يعدل العقل حركته ويغشى غليانه واما ان يعجز عنه ويعزب عن جواره فان اتّفق من العقل عجز ومن الخيال تسلّط قوىّ تمثّل فى الخيال قوّة مباشرتها فى هذه المرآة فيتصوّر فيها الصورة المتخيّلة فتصير مشاهدة كما تعرض لمن يغلب فى باطنه استشعار امر او تمكّن خوف فيسمع اصواتا ويبصر اشخاصا وهذا التسلّط ربما قوى على الباطن وقصر عنه يد الظاهر فلاح فيه شىء من الملكوت الاعلى فاخبر بالغيب كما يلوح فى النوم عند هدوّ الحواسّ وسكون المشاعر فيرى الاحلام فربما ضبطت القوّة الحافظة الرويا بحالها فلم يحتج الى عبارة وربما انتقلت القوّة المتخيّلة بحركاتها التشبيهية عن المرئىّ نفسه الى امور تجانسه فحينئذ يحتاج الى التعبير والتعبير هو حدس من المعبّر يستخرج به الاصل من الفرع ؞

* ٤٣ * ليس من شان المحسوس من حيث هو محسوس ان يعقل ولا من شان المعقول من حيث هو معقول ان يحسّ ولن يستتمّ الاحساس الا بآلة جسمانية فيها تتشبّح صور المحسوس تشبّحا مستصحبا للواحق الغريبة ولن يستتمّ الادراك العقلى بآلة جسمانية فان المتصوّر فيها مخصوص والعالم المشترك فيه لا يتقرّر فى منقسم بل الروح الانسانية هى التى تتلقّى المعقولات بقبول جوهر غير جسمانى وليس بمتجزّء ولا بمتمكّن بل غير داخل فى وهم ولا يدرك بالحسّ لانه من حيز الامر ؞

* ٤٤ * للحسّ تصرّفه فيما هو من عالم الخلق والعقل تصرّفه فيما هو من عالم الامر وما هو فوق الخلق والامر فهو محتجب عن الحسّ والعقل

ليس حجابه غير انكشافه كالشمس لو انتقبت يسيرا لاستعلت كثيرا ؏

* ٤٥ * الذات الاحدية لا سبيل الى ادراكها بل تعرف بصفاتها وغاية التسبيل اليها الاستبصار بان لا سبيل اليها وتتعالى عما يصفه الجاهلون ؏

* ٤٦ * للملائكة ذوات حقيقية ولها ذوات بحسب القياس الى الناس فاما ذواتها الحقيقية فامرية وانما تلاقيها من القوى البشرية الروح الانسانية القدسية فاذا تخاطبها انجذب الحسّ الباطن والظاهر الى فوق فيتمثّل لها من الملك صورة بحسب ما تحتملها فترى ملكا على غير صورته وتسمع كلامه بعد ما هو وحى والوحى لوح من مراد الملك للروح الانسانية بلا واسطة وذلك هو الكلام الحقيقى فان الكلام انما يراد به تصوير ما يتضمّنه باطن المخاطِب فى باطن المخاطَب ليصير مثله فاذا عجز المخاطب عن مسّ باطن المخاطب بباطنه مسّ الخاتم الشمع فيجعله مثل نفسه يتّخذ فيما بين الباطنين سفيرا من الظاهرين فكلم بالصوت او كتب او اشار واذا كان المخاطب روحا لا حجاب بينه وبين الروح اطّلع عليه اطّلاع الشمس على الماء الصافى فانتقش منه لكن المنتقش فى الروح من شانه ان يشبح الى الحسّ الباطن اذا كان قويا فينطبع فى القوّة المذكرة فيشاهد فيكون الموحى اليه يتّصل بالملك بباطنه ويتلقّى وحيه بباطنه ثم يتمثّل للملك صورة محسوسة ولكلامه اصوات مسموعة فيكون الملك والوحى ينادى كل منهما الى قواه المدركة من وجهين ويعرض للقوى الحسّية شبه الدهش وللموحى اليه شبه الغَشْى ثم يرى ؏

* ٤٧ * لا تظنّ ان القلم آلة جمادية واللوح بسط مسطّح والكتابة نقش مرقوم بل القلم ملك روحانى واللوح ملك روحانى والكتابة تصوير الحقائق فالقلم يتلقّى ما فى الامر من المعانى ويستودعه اللوح بالكتابة الروحانية فينبعث القضاء من القلم والتقدير من اللوح اما القضاء

فيشتمل على مضمون امر الواحد والتقدير يشتمل على مضمون التنزيل بقدر معلوم ومنها يسبح الى الملائكة التى فى السموات ثم يفيض الى الملائكة الله فى الارضين ثم يحصل المقدّر فى الوجود ،

* ٤٨ * كل ما لم يكن فكان فله سبب ولن يكون المعدوم سببا لحصوله فى الوجود والسبب اذا لم يكن سببا ثم صار سببا فلسبب صار سببا وينتهى الى مبدء يرتّب عنه اسباب الاشياء على ترتيب علمه بها فلن نجد فى عالم الكون طبعا حادثا او اختيارا حادثا الا عن سبب ويرتقى الى سبب الاسباب ولا يجوز ان يكون الانسان مبتدئا فعلا من الافعال من غير استناد الى الاسباب الخارجية الله ليست باختياره وتستند تلك الاسباب الى الترتيب والترتيب يستند الى التقدير والتقدير يستند الى القضاء والقضاء ينبعث عن الامر وكل شىء مقدّر ،

* ٤٩ * فان ظنّ ظانّ انه يفعل ما يريد ويختار ما يشاء استكشف عن اختياره هل هو حادث فيه بعد ما لم يكن او غير حادث فان كان غير حادث فيه لزم ان يصحبه ذلك الاختيار منذ اوّل وجوده ويلزم ان يكون مطبوعا على ذلك الاختيار لا ينفكّ عنه ولزم القول بان اختياره مقتضى فيه من غيره وان كان حادثا ولكل حادث سبب محدث فيكون اختياره عن سبب اقتضاه ومحدث احدثه فاما ان يكون هو او غيره فان كان هو بنفسه فلا يخلو اما ان يكون ايجاده للاختيار بالاختيار وهذا يتسلسل الى غير النهاية او يكون وجود الاختيار فيه لا بالاختيار فيكون محمولا على تلك الاختيار من غيره وينتهى الى الاسباب الخارجة عنه الله ليست باختياره فينتهى الى الاختيار الازلى الذى اوجب ترتيب الكل على ما هو عليه فانه ان ينتهى الى اختيار حادث عاد الكلام الى الراس فتبيّن من هذا ان كل كائن من خير وشرّ يستند

الى الاسباب المنبعثة عن الارادة الازلية ؎

* ٥٠ * كل ادراك فاما ان يكون لشيء خاصّ كزيد او شيء عامّ كالانسان والعامّ لا تقع عليه رؤية ولا يصل بحاسّة واما الشيء الخاصّ فاما ان يدرك وجوده بالاستدلال او بغير استدلال واسم المشاهدة يقع على ما ثبت وجوده فى ذاته الخاصّة بعينها من غير واسطة استدلال فان الاستدلال يقع على الغائب والغائب ينال بالاستدلال وما لا يستدلّ عليه ويُحكم مع ذلك بانّيته بلا شكّ فليس بغائب وكل موجود ليس بغائب فهو مشاهد ظاهر وادراك المشاهد هو المشاهدة والمشاهدة اما بمباشرة وملاقاة واما من غير مباشرة وملاقاة وهذا هو الرؤية والحقّ الاوّل لا يخفى عليه ذاته وليس ذلك بالاستدلال فجائز على ذاته مشاهدة كماله من ذاته فاذا تجلّى لغيره مغيبا عن الاستدلال فكان بلا مباشرة ولا مماسّة وكان مرئيّا لذلك الغير حتى لو جازت المباشرة تعالى عنها لكان ملموسا او مذوقا او غير ذلك واذا كان فى قدرة الصانع ان يجعل قوّة هذه الادراكات فى عضو البصر الذى يكون بعد البعث لم يبعد ان يكون تعالى مرئيّا يوم القيامة من غير تشبيه وتكييف ولا مماسّة ولا محاذاة تعالى عما يشركون به فلا لبس له فهو صراح فهو ظاهرٌ كل شيء يخفى فاما لسقوط حاله فى الوجود حتى يكون وجوده وجودا ضعيفا مثل النور الضعيف واما ان يكون لشدّة قوته وعجز قوة المدرك عنه ولكون حظّه من وجوده قويا مثل نور الشمس بل قرص الشمس فان الابصار اذا رمقته انثنت حسيرا او خفى شكله عليها كثيرا واما ان يكون خَفاؤه بستر والستر اما مباين كالحائط او محول بين البصر وبين ما وراءه واما غير مباين وهو اما مخالط لحقيقة الشيء واما ملاصق غير مخالط والمخالط مثل الموضوع والعوارض لحقيقة الانسانية لانه غشيته فهى خفيّة فيها وكذلك سائر الامور

المحسوسة فالعقل محتاج الى ان قشرها عنها حتى يخلص الى حاقّ كنهها، والملاصق مثل الثوب الملابس وهو فى حكم المباين والملاصق والمباين يخصّان لتوفيق الادراك عندهما لانهما اقرب الى المدرك ›

* ٥١ * الموضوع يخفى لحقيقة الجليّة لما يتبع انفعالاته اللواحق الغريبة كالنطفة الّة تكتسى الصورة الانسانية فاذا كانت كثيرة معتدلة كان الشخص عظيم الجثّة حسن الصورة وان كانت يابسة قليلة كان بالضدّ وكذلك يتبع طباعها المختلفة احوال غريبة مختلفة ›

* ٥٢ * القرب مكانى ومعنوى ولحقّ غير مكانى فلا يتصوّر فيه قرب وبعد مكانى والمعنوى اما اتّصال من قبل الوجود واما اتّصال من قبل الماهية والحقّ الاوّل لا يناسب شيا فى الماهية فليس لشىء اليه نسبة ابعد او اقرب فى الماهية واتصال الوجود لا يقتضى قربا اقرب من قربه وكيف وهو مبدأ كل وجود ومعطيه وان فعل بواسطة فللواسطة واسطة وهو اقرب من الواسطة فلا خفاء بالحقّ الاوّل من قبل سائر ملاصق او مباين وقد تنزّه لحقّ الاول عن مخالطة الموضوع وتقدّس عن عوارض الموضوع وعن اللواحق الغريبة فما به لبس فى ذاته ›

* ٥٣ * لا وجود اكمل من وجوده فلا خفاء به من نقص الوجود فهو فى ذاته ظاهر ولشدّة ظهوره باطن وبه يظهر كل ظاهر كالشمس يظهر كل خفىّ ويستبطن لا عن خفاء، تفسير الفصّ الذى بعده لا كثرة فى هوية ذات لحقّ ولا اختلاط له بل تفرّد بلا غواش ومن هناك ظاهريته وكل كثرة واختلاط فهو بعد ذاته وظاهريته ولكن من ذاته من حيث وحدتها فهى من حيث ظاهريتها ظاهرة وهى بالحقيقة تظهر بذاتها ومن ظهورها يظهر كل شىء فيظهر مرّة اخرى لكل شىء بكل شىء وهو ظهور بالآيات وبعد ظهوره بالذات وظاهريته الثانية تتّصل بالكثرة وتنبعث

من ظاهريته الاولى التى هى الوحدة ؛

* ٥٤ * لا يجوز ان يقال ان الحق الاوّل يدرك الامور المبدعة عن قدرته من جهة تلك الامور كما تدرك الاشياء المحسوسة من جهة حضورها وتاثيرها فينا فتكون فى الاسباب العالمية للحق بل يجب ان تعلم انه يدرك الاشياء من ذاته تقدّست لانه اذا لحظ ذاته لحظ القدرة المستعلية فلحظ من القدرة المقدور فلحظ الكل فيكون علمه بذاته سببَ علمه بغيره اذ يجوز ان يكون بعض العلم سببا لبعضه فان علم الحق الاوّل بطاعة العبد الذى قدّر طاعته سببٌ لعلمه بانه ينال رحمته وعلمه بان ثوابه غير منقطع سبب نعلمه بان فلانا اذا دخل الجنّة لم يعدّه الى النار، ولا يوجب هذا قبلية وبعدية فى الزمان بل يوجب القبلية والبعدية الّة بالذات وقَبْل يقال على وجوه خمس فيقال قبل بالزمان كالشيخ قبل الصبىّ ويقال قبل بالطبع وهو الذى لا يوجد الاخر دونه وهو يوجد دون الاخر مثل الواحد والاثنين ويقال قبل بالترتيب كالصفّ الاول قبل الثانى اذا اخذت من جهة القُبلة ويقال قبل بالشرف مثل ابو بكر قبل عمر ويقال قبل بالذات واستحقاق الوجود مثل ارادة الله تعَ وكون الشىء فانهما يكونان معا لا يتاخّر كون شىء عن ارادة الله تعَ فى الزمان لكنه متاخّر فى حقيقة الذات لانك تقول اراد الله فكان الشىء ولا تقول كان الشىء فاراد الله ؛

* ٥٥ * ليس علمه بذاته مفارقا لذاته بل هو ذاته وعلمه باكمل صفة لذاته ليست فى ذاته بل لازمة لذاته وفيه الكثرة الغير المتناهية بحسب كثرة المعلومات الغير المتناهية وبحسب مقابلة القوّة والقدرة الغير المتناهية فلا كثرة فى الذات بل بعد الذات فان الصفة بعد الذات لا بزمان بل بترتيب الوجود لكن لتلك الكثرة ترتيبا ترتقى به الى الذات

يطول شرحه والترتيب يجمع الكثرة فى نظام والنظام وحدة ما واذا اعتبر الحقّ ذاتا وصفات كان كل فى وحدة واذا كان الكل متمثّلا فى قدرته وعلمه فنهما يحصل الكل مفردا عن اللواحق ثم يكتسى الموادّ فهو كل الكل من حيث صفاته وقد اشتملت عليه احدية ذاته ؛

تفسير الفصّ الذى بعده، هو الحق، يقال حقّ للقول المطابق للمخبَر عنه وللمخبر عنه اذا طابق القول ويقال حقّ للموجود الحاصل ويقال حقّ للذى لا سبيل للبطلان اليه والحق الاول تعالى حق من جهة المخبر عنه حق من جهة الوجود حق من جهة انه لا سبيل للبطلان اليه لكنّا اذا قلنا انه حقّ فلانّه الواجب الذى لا يخالطه البطلان وبه يجب وجود كل باطل لانّ كل شىء ما خلا الله باطل، وهو باطن لانه شديد الظهور غلب ظهوره على الادراك فخفى وهو ظاهر من حيث ان الآثار تنسب الى صفاته وتجب عن ذاته فتصدق بها مثل القدرة والعلم يعنى ان فى القدرة والعلم مساغا وسعة واما الذات فهى ممتنعة فلا تطلع على حقيقة الذات فهو باطن باعتبار ما وذلك لا من جهة حاجب وظاهر باعتبار ما ومن جهة انك اذا اكتسبت ظلّا من صفاته قطعك ذلك عن صفات البشرية وقلع عرقك عن مغرس الجسمية فوصلت الى ادراك الذات من حيث لا تدرك فالتذذت بان تدرك ان لا تدرك فلذلك عليك ان تاخذ من بطونه الى ظهوره فيظهر لك العالم الاعلى وعالم الربوبية عن الافق الاسفل وعالم البشرية ؛

* ٥٦ * الحدّ يؤلّف من جنس وفصل كما يقال الانسان حيوان ناطق فيكون الحيوان جنسا والناطق فصلا ؛

* ٥٧ * الموضوع هو الشىء الحامل للصفات والاحوال المختلفة مثل الماء للجمود والغليان والخشب للكرسية والبابية والثوب للسواد والبياض ؛

* ٥٨ * هو اول من جهة انه منه ويصدر عنه كل موجود لغيره وهو اول من جهة انه اول بالوجود هو اول من جهة ان كل زمانى ينسب اليه يكون فقد وجد زمان لم يوجد معه ذلك الشىء ووجد اعنى معه لا فيه هو اول لانه اذا اعتبر كل شىء كان فيه اولا اثره وثانيا قبوله لا بالزمان، هو اخر لان الاشياء اذا نسب اليه اسبابها ومباديها وقف عنده المنسوب فهو آخر لانه الغاية الحقيقية فى كل طلب فالغاية مثل السعادة فى قولك لم شربت الماء فتقول لتغيّر المزاج فيقال ولم اردت ان يتغيّر المزاج فتقول للصحّة فيقال لم طلبت الصحّة فتقول للسعادة والخير ثم لا يورد عليه سؤال يجب ان يجاب عنه لان السعادة والخير يطلب لذاته لا لغيره فالحقّ الاول يقبل به كل شىء طبعا وارادة بحسب طاقته على ما يعرفه الراسخون فى العلم بتفصيل الجملة وبكلام طويل، فهو المعشوق الاول فلذلك هو اخر كل غاية اول فى الفكرة اخر فى الحصول هو اخر من جهة ان كل زمانى يوجد زمان يتاخّر عنه ولا يوجد زمان متاخّر عن الحقّ هو طالب اى طالب الكل الى النيل عنه بحسبه هو غالب اى مقتدر على اعدام العدم وعلى سلب الماهيات ما يستحقّ بنفسها من البطلان وكل شىء هالك الا وجهه ،

، ولله الحمد على ما هدانا الى سبيله واولانا من فضله وخيره ،

ز

* رسالة للمعلّم الثانى فى جواب مسائل سئل عنها *

هذه مسائل متفرّقة سئل عنها الحكيم الفيلسوف الشيخ ابو نصر محمد ابن محمد الفارابى رحمه الله ،

* ١ * سئل عن الالوان كيف تحدث فى الاجسام وفى اىّ اجسام تحدث فقال انما تحدث فى الاجسام التى هى تحت الكون والفساد وليس للاجسام العالية الوان ولا ايضا للاسطقسات والاجسام البسيطة، هذا رأى اكثر القدماء الا اليسير منهم فانهم قالوا ان الارض من سائر الاسطقسات اسود اللون وان للنار اشراقا وانما يحدث الالوان فى الاجسام المركّبة عن امتزاج الاسطقسات فاىّ جسم مركّب الغالب عليه النارية فان لونه يكون ابيض واىّ جسم الغالب عليه الارضية فان لونه يكون اسود ثم على حسب ذلك يحدث الالوان المتوسّطة على المقادير التى يوجبها الامتزاج ،

* ٢ * سئل عن اللون ما هو فقال هو نهاية الجسم المستشفّ بما هو مستشفّ وظهور اللون انما يكون فى بسط الجسم وللجسم نهايتان احداهما البسط وهى له بما هو جسمٌ والاخرى اللون وهى له بما هو مستشفّ ،

* ٣ * سئل عن الممازجة ما هى فقال الممازجة هى فعل كل واحدة من الكيفيتين فى الاخرى وانفعال كل واحدة منهما عن الاخرى ،

* ٤ * سئل فيما رآه بعض العوامّ فى معنى الجنّ وسأله عن ماهيته فقال الجنّ حىّ غير ناطق غير مائت وذلك على ما توجبه القسمة التى يتبيّن منها حدّ الانسان المعروف عند الناس اعنى الحىّ الناطق المائت وذلك ان الحىّ منه ناطق مائت وهو الانسان ومنه ناطق غير مائت وهو الملك

ومنه غير ناطق مائت وهو البهائم ومنه غير ناطق غير مائت وهو الجنّ، فقال السائل الذى فى القران مناقض لهذا وهو قوله استمَعَ نفرٌ من الجنّ فقالوا انا سمعنا قرآنا عجبا والذى هو غير ناطق كيف يسمع وكيف يقول فقال ليس ذلك بمناقض وذلك ان السمع والقول يمكن ان يوجد للحىّ من حيث هو حىٌّ لان القول والتلفّظ غير التمييز الذى هو النطق وترى كثيرا من البهائم لا قولَ لها وهى حيّة وصوت الانسان مع هذه المقاطع هو له طبيعى من حيث هو حىّ بهذا النوع كما ان صوت كل نوع من انواع الحىّ لا يشبه صوت غيره من الانواع كذلك هذا الصوت بهذه المقاطع الذى للانسان مخالف لاصوات غيره من انواع الحيوان واما قولنا غير مائت فالقرآن يدلّ بذلك قوله تعالى ربِّ أنظِرنى الى يوم يُبعثون قال انك من المنظَرين ٠

* ٥ * وسئل عن معنى التخلخل والتكاثف ما هما وتحت اىّ مقولة هما داخلان فقال هما تحت مقولة الوضع وذلك ان التخلخل هو تباعد اجزاء الجسم فى وضعها بعضها عن بعض حتى يوجد فيها بين تلك الاجزاء اجزاء اخر من جسم اخر والتكاثف هو تقارب اجزاء فى وضعها بعضها عن بعض ٠

* ٦ * سئل عن الخشونة والملامسة ما هما وتحت اىّ مقولة هما فقال هما داخلتان تحت مقولة الوضع وذلك انهما وضع ما لاجزاء السطح فالخشونة هى وضع اجزاء السطح بالارفع والاخفض والملامسة هى وضع اجزاء سطح الجسم من غير ارتفاع ولا انخفاض ٠

* ٧ * سئل عن الاشياء الكثيفة ايُّها يقارنها الصلابة وايُّها يقارنها اللين فقال الاشياء الكثيفة اذا وجد لاجزائها اتّحاد واتّصال بعضها ببعض باحكام حدث فيها الصلابة واذا لم يوجد لاجزائها اتّحاد ولا احكام حدث فيها

اللين ومن خاصّة الصلب ان ينفعل بعسر ويفعل بسرعة ومن خاصّة اللين ان ينفعل بسهولة ويفعل بعسر ٥

٨ سئل عن الحفظ والفهم ايّهما افضل فقال الفهم افضل من الحفظ وذلك ان الحفظ فعلُه انما يكون فى الالفاظ اكثرَ وذلك فى الجزئيات والاشخاص وهذه امورٌ لا تكاد تتناهى ولا هى تجدى وتغنى لا باشخاصها ولا بانواعها والساعى فيها لا يتناهى كباطل السعى والفهم فعلُه فى المعانى والكليات والقوانين وهذه امورٌ محدودة متناهية وواحدة للجميع والذى يسعى فى هذه الامور لا يخلو من جدوى، وايضا فان فعل الانسان الخاصّ به القياس والتدبير والسياسات والنظر فى العواقب فاذا كان معوّل الانسان فيما يحتوى ويعرض له على جزئيات حفظها لا يامن الغلط والضلال اذ الامور باشخاصها لا يشبه بعضه بعضا بجميع الجهات ولعل الذى يعرض له لا يكون من جنس ما حفظه فاذا كان معوّله على الاصول والكليات وعرض له امر من الامور امكنه ان يرجع بفهمه الى الاصول فيقيس هذا بهذا فقد تبيّن ان الفهم افضل من الحفظ ٥

٩ سئل عن العالم هل يكون فاسدا ام لا وان كان فاسدا فهل يكون كونه وفساده ككون وفساد سائر الاجسام ام هو نوع اخر فكيف ذلك، فقال الكون فى الحقيقة هو تركيب ما او شبيه بالتركيب والفساد هو انحلال ما او شبيه بالانحلال وان قيل مكانَ التركيب والانحلال الاجتماع والافتراق جاز ذلك ايضا وكل ما كان تركيبه من اجزاء اكثر كان زمانُ تركيبه اطول وكذلك ما كان انحلاله باجزاء اكثر كان انحلاله فى زمان اطول وكل ما كان من هذَيْن ذا اجزاء اقلّ كان زمانه فى التركيب والانحلال اقصر واقلُّ ما يقع عليه التركيب والانحلال شيئان لان الشىء الواحد لا تركيب فيه ولا انحلال، ولا يجوز التركيب والتحليل الا فى الزمان والزمان بدؤُ وبدؤه

هو الاوّل المحض فبدوُ الشىء غير الشىء، والتركيب والتحليل الذى يحدث بشيئين فقط انما يكون فى الآن المحض والذى يكون لاشياء اكثر من اثنين انما يكون فى زمان وطول ذلك الزمان وقصره يكون بحسب كثرة تلك الاشياء وقلّتها واجزاء العالم مثل الحيوان والنبات وغير ذلك انما هى مركّبة من اشياء اكثر من اثنين فكونُها وكذلك فسادها لاجل الكثرة التى فى اجزائها وبسائطها فى زمان وكل العالم انما هو مركّب فى الحقيقة من بسيطين فهما المادّة والصورة المختصّتين فكونه كان دفعةً بلا زمان على ما بيّنا وكذلك يكون فساده بلا زمان ومن البيّن ان كل ما كان له كونٌ فله لا محالة يكون فساد، فقد بيّنا ان العالم بكليته متكوّن فاسد وكونه وفساده لا فى زمان واجزاء العالم متكوّنة فاسدة وكونها وفسادها فى زمان والله تبارك وتعالى هو الذى هو الواحد الحقّ مبدع الكل لا كون له ولا فساد،

• ١٠ • سئل عن الاشياء العامّية كيف يكون وجودُها وعلى اىّ جهة فقال ما كان وجوده بالفعل لوجود شىء اخر فوجوده على القصد الثانى فوجوده بالعرض، وجود الاشياء العامّية اعنى الكليات انما يكون بوجود الاشخاص فوجودها اذن بالعرض ولستُ اعنى بقولى هذا ان الكليات هى اعراض فيلزم ان تكون كليات الجواهر اعراضا لكن اقول ان وجودها بالفعل على الاطلاق انما هو بالعرض،

• ١١ • سئل عن مقولة ينفعل وعن الانفعال المذكور فى الكيفية هل هما واحد ام مختلفان وان كانا واحدا فلمَ جعل فى موضع جنسا عاليا وفى موضع داخلا تحت جنس علٍ اخر فقال هما مشتركان بمعنًى ومختلفان بمعانٍ فالذى يشتركان فيه هو العرض على سبيل اشتراك الاسم والمعانى التى يختلفان فيها فهى جمع ما ذكره فى قاطيغورياس عند وصفه مقولة ينفعل

وفى بعض القول فى الكيفية ثم شرح ذلك فقال ان للجوهر مع الكيفية حالا ما وهو السكون الذى يبتدئ فيه من العدم الذى هو مقابل للصورة وينتهى الى الصورة بالقبول او يقول فى الجملة انه ينتهى عن القوّة الى الفعل وذلك السكون هو ينفعل واذا حصل فى الصورة او حصلت الصورة فيه فحينئذ لا بدّ لتلك الصورة من ان تكون ثابتة فتسمّى كيفية انفعالية واما سريعة الزوال فتسمّى انفعالا ثم انه لما وجد ذلك السلوك علمًا لاشياء كثيرة جعل جنسا عاليا بعمومه وجعل الانفعال باضافة الكيفية اليه حتى قيل كيفية انفعالية نوعا من انواع الكيفية ؛

١٢ سئل عن الاسم المشكل ما هو فقال الاسماء على ضربين ضرب منهما اسماء سمّيت بها امور لم يُقصد بتلك التسمية معنى واحد معلوم وهى الاسماء المشتركة المتّفقة والضرب الاخر اسماء سمّيت بها امور قُصد بتلك التسمية معان معلومة وهى تنقسم ايضا قسمين فيه اسماء لامور قُصد بتلك التسمية معان معلومة والمسمّيات لا تتقدّم ولا تتاخّر فى ذلك المعنى وهى المتواطئة اسماؤها وقسم اخر اسماء لامور قصد بالتسمية معان معلومة والمسمّيات تتقدّم وتتاخّر بحسب تلك الاسماء وهى الاسماء المشكلة مثل الجوهر والعرض والقوّة والفعل والنهى والامر وما اشبهها ؛

١٣ سئل على العرض كيف يُحمل على الاجناس العالية بالتقدّم والتاخّر فقال ان الكم والكيف هما بذواتهما عرضان لا يحتاجان فى اثبات ماهيتهما الا الى الجوهر الحامل لهما فقط واما المضاف مثلا فلان اثبات انّيته انما يكون بين جوهر وجوهر او بين جوهر وعرض او بين عرض وعرض فحاجته فى اثبات ذاته الى اشياء اكثر من جوهر او شىء واحد فكل ما كان حاجته فى اثبات ذاته الى اشياء اقلّ فهو فى انّيته اقدم واحقّ باسم الانّية من الذى حاجته الى اكثر ؛

يكون بالشكل الثالث او ما صورته صورة الشكل الثالث ولولا ذلك لما كان بهذين الشكلين انتفاع بعد ما بيّن الحكيم ان المطالب اربعة وهى الموجبة الكلية والسالبة الجزئيه والسالبة الكلية والموجبة الجزئية تتبيّن فى الشكل الاول ٬

* ١٦ * وسئل عن هذه القضيّة وهى قولنا الانسان موجود هل هى ذات محمول ام لا ، فقال هذه مسئلة اختلفت القدماء والمتاخّرون فيها فقال بعضهم انها غير ذات محمول وبعضهم قالوا انها ذات محمول وعندى ان كلا القولين صحيحان بجهة وجهة وذلك ان هذه القضيّة وامثالها اذا نظر فيها الناظر الطبيعى الذى هو نظره فى الامور فانها غير ذات محمول لان وجود الشىء ليس هو غير الشىء والمحمول ينبغى ان يكون معنى الحكم بوجوده او نفيه عن الشىء فمن هذه الجهة ليست هى قضيّة ذات محمول واما اذا نظر اليها الناظر المنطقى فلبها مركّبة من كلمتين هما اجزاءها وانها قابلة للصدق والكذب فهى بهذه الجهة ذات محمول والقولان جميعا صحيحان لكن كل واحد منهما بجهة ٬

* ١٧ * وسئل عن المتضادّات وهل البياض عدم السواد ام لا ، فقال ليس البياض بعدم للسواد وبالجملة ليس شىء من المتضادّات هو عدم للضدّ الاخر لكن فى كل واحد من المتضادّات عدم الضدّ الاخر لما استحال الجسم من ضدّ الى ضدّ ٬

* ١٨ * وسئل عن مقولة يفعل وينفعل قال السائل اذا لم يمكن ان يوجد احدهما الا مع الاخر مثلا انه لا يمكننا ان نتصوّر يفعل الا مع ينفعل وايضا لا نتصوّر ينفعل الا مع يفعل فهل هما من باب المضاف ام لا ، فقال لا لانه ليس كل شىء يوجد الا مع شىء اخر فهما من باب المضاف لانا لا نجد التنفّس الا مع الرئة ولا النهار الا مع طلوع الشمس ولا العرض

بالجملة الا مع الجوهر ولا الجوهر الا مع العرض ولا الكلام الا مع اللسان وليس شيء من ذلك من باب المضافة لكنها داخلة فى باب اللزوم واللزوم منه ما يكون عرضيا ومنه ما يكون ذاتيا فالذاتى مثل وجود النهار مع طلوع الشمس والعرضى مثل مجىء عمر عند ذهاب زيد ومنه ايضا ما هو تامّ اللزوم ومنه ما هو ناقص اللزوم والتامّ هو ان يوجد الشىء بوجود شىء اخر وذلك الشىء الاخر يوجد ايضا بوجود الشىء الاول حتى يتكافيا فى الوجود مثل الاب والابن والضعف والنصف والناقص اللزوم هو ان يوجد شىء بوجود شىء اخر وليس اذا وجد ذلك الشىء الاخر وجد الشىء الاول وذلك مثل الواحد والاثنين، فانه ما وجد الاثنان الا وجد الواحد وليس اذا وجد الواحد وجد الاثنان لا محالة ٭

٭ ١٩ ٭ سئل عن هذين الجنسين اعنى يفعل وينفعل هل هما يتكافيان فى لزوم الوجود حتى اذا وجد احدهما ايّهما اتّفق وجد الاخر، فقال لا لانا كثيرا ما نجد يفعل ولا يكون هناك انفعال وذلك حين لا يكون القابل منها قابلا لقبول الفعل واما متى وجد ينفعل فلا بدّ من ان يوجد يفعل، فقال السائل اذا كان معنى يفعل هو ان يؤثّر ومعنى ينفعل هو ان يتأثّر فلم لم يجعلهما الحكيم تحت مقولة لكنهما مما جُعلا جنسين عاليين بسيطين، فقال ليس كل الاجناس العشرة بسيطة عند قياس بعضهم ببعض وانما هى بسيطة عند قياسها الى ما دونها فاما البسيطة المحضة من هذه العشرة فهى اربعة الجوهر والكم والكيف والوضع فاما يفعل وينفعل فهما مما يحدثان بين الجوهر والكيف ومتى واين يحدثان بين الجوهر والكم وله يحدث بين الجوهر والجوهر المطبق به بكله وببعضه والمضاف يحدث بين كل مقولتين من العشرة وبين كل نوعين من مقولة من المقولات العشر فهو لذلك داخل من جهة او جهات فى المقولات ولا يقول كذلك لانه حينئذ

يظهر انه نوع من انواع بعضها او كلها بل يقول ان المضاف يوجد فى جميع الاجناس ؛

* ٢٠ * سئل عن مقولة المضاف هل هى منقسمة الى انواع ذاتية ام لا وان كانت منقسمة فما انواعها وذلك ان قسمناه الى ما يرجع بعضها الى بعض بحرف ب والى ما لا يرجع بعضها الى بعض بحرف ا والى ما يبقى عند الرجوع بحرف ج والنسبة واحدة والى ما يتبدّل فهذه قسمة يحدث عنها انواع فى اللفظ لا فى المعنى، فقال ليس هذه التى عددت بانواع مقولة المضاف على ما ظنّه بعض الناس ولا مقولة الكيف ايضا منقسمة الى ما فى كتاب قاطاغورياس من الاربعة التى هى الحال والملكة والقوّة واللاقوّة والكيفيات الانفعالية واللاانفعاليات والشكل والخلقة ولا مقولة الكم ايضا منقسمة الى مذكورة فى المقولات من العدد والقول والزمان والسطح والجسم والخط والمكان وذلك ان حال الانواع فى القسمة بالفصول المقوّمة غير هذه الحالة لان الجنس لا ينقسم بالقسمة الصحيحة الا فى قسمين فقط ثم كل واحد من القسمين ينقسم الى قسمين اخرين ثم على هذا الترتيب الى ان ينتهى الى نوع الانواع وهذه معدودة فى كل واحد من هذه المقولات هى اكثر من اثنين والاولى فى مقولة المضاف اذا قسم ان يقال ان المضاف ما يحدث بين انواع مقولات عدة ثم يتصفح انواع المضافات لا على هذا السبيل وبتعديد فصوله المقوّمة لانواعها ونحن ذاكرون هذه الفصول فى تفسيرنا لكتاب المقولات على ما يحتمل الاستقصاء فى ذلك الكتاب ان شاء الله تعالى ؛

* ٢١ * وسئل عن الحركة ما حدّها فقال ليس للحركة حدّ لانها من الاسماء المشككة اذ هى مقولة على النقلة والاستحالة والكون والفساد ولكن رسمها ان يقال انها خروج ما هو بالقوّة الى الفعل، وسئل عن الحركة هل هى من الاسماء المشتركة ام هى جنس لتلك المعانى الستة التى يذكرها الحكيم

فى قاطاغورياس وان كان جنسا ففى الاجناس العالية هى، فقال ليست للحركة من الاسماء المشتركة اذ الاسماء المشتركة لا تقال على بعض المعانى التى تحتها باستحقاق اكثر من استحقاق البعض ولا بتقديم وتاخير والحركة تقال على النقلة باستحقاق ما يقال على الاستحالة والحكيم لما وجد الاستحالة هى تغيّر يعرض للجوهر فى كيفيته والزيادة والنقصان وهما تغيّران يعرضان للجوهر فى كميته ووجد النقلة وهى تغيّر الجوهر فى مكانه شبّه تلك التغاير بهذا التغيّر فسمّى الجميع حركة فالنقلة اذن اولى بهذا الاسم واقدم وهذه الباقية اشدّ تاخُّرا فيه واقلّ استحقاقا فهى اذن من الاسماء التى تقال على ما تحتها من المعانى بتقديم وتاخير وليست هى بجنس لما تحتها اذ البعض منها فى الكمية والبعض فى الكيفية والبعض فى الاين وليس شىء من الاجناس يحتوى هذه الاجناس الثلاثة ٭

* ٢٢ * وسئل عن المحمول والموضوع المستعمَلين فى كتاب القياس من اىّ الاسماء هما، فقال انهما من الاسماء المنقولة وذلك ان الفلاسفة لما وجدوا الاجسام يوضع بعضها ويحمل عليه البعض نقلوا هذا المعنى الى صناعتهم فسمّوا الجوهر موضوعا وما يَطرأُ عليه من الاعراض محمولات ثم انهم لما انشأُوا صناعة المنطق ووجدوا الحكم والمحكوم عليه شبيهين بالجوهر والعرض المحمول فيه سمّوهما المحمول والموضوع من غير ان يعتبر فيهما الجوهر والعرض بل قد يكون جوهرا وقد يكون عرضا وانما يعتبر فى صناعة المنطق الحكم والمحكوم والخبر والمخبر فقط ٭

* ٢٣ * وسئل عن الفصول هل تكون داخلة تحت المقولة التى يكون منها الجنس والنوع او تكون خارجة عنها ومن مقولة اخرى، فقال كل جنس وكل نوع هى لا محالة داخلة تحت المقولة التى فيها ذلك الجنس وذلك النوع الذى يوهمك ان الفصل قد يكون من مقولة اخرى سوى

المقولة التى منها الجنس والنوع هو انك وجدت التغذّى مثلا والنطق فى الجوهر فظننت انهما فصلان فى الجوهر وهما فى ذاتهما عرضان وليس الامر كما ظننت وذلك ان الفصل بالحقيقة هو الغاذى والناطق لا النطق والاغتذاء ولعل ظانّا يظنّ ان الناطق والغاذى هما نوعان وليس الامر كذلك بل النوع هو الجسم الغاذى والحىّ الناطق ومن يسمّى النوع الذى هو الحىّ الناطق باسم الناطق وحده فانما ذلك على سبيل الذى ذكرته وهو ان الانسان اذا صادف نوعا من الانواع واراد ان يعبر عنه ويميل الى الاختصار عبر عن جملته ببعضه لانا لا نجد كله الا بالفعل الاخير الذى هو المقوّم لذلك النوع فلهذا من الشان ما يقع من الاشكال ❊

* ٢٤ * وسئل عن المساوى وغير المساوى هل هى خاصّة للكم والشبيه وغير الشبيه هل هى خاصّة للكيفية، فقال الاولى عندى ان جملة هذا القول ليس هو خاصّة لواحد من قبيل المقولتين اعنى الكم والكيفية لان الخاصّة انما تكون شيا واحدا كالضحك والصهل والجلوس وغيرها الا انا اذا سمّينا الرسم وهو قول يعبر عن الشىء بما يقوّم ذاته خاصّة فان كل واحد من المساوى وغير المساوى هو خاصّة للكم وكذلك كل واحد من الشبيه وغير الشبيه خاصّة للكيف وجملة قولنا مساو وغير مساو هو رسم للكم وجملة قولنا شبيه وغير شبيه هو رسم للكيف ❊

* ٢٥ * وسئل عن مقولة له وما رُسم به انه النسبة التى بين الجوهر وبين ما يطبق به بكله او ببعضه وينتقل بانتقاله هل هو رسم صحيح ويجمع ما يدخل تحت هذه المقولة، فقال هو رسم صحيح واما قوله له علم وله صوت وله لون فان هذه اللفظة اعنى له هو اسم مشترك وباشتراك ما ينسب كل شىء للجوهر الى الجوهر له والمقولة من بين هذه هى النسبة التى تثبت بين الجوهر وبين ما يطبق به بكله او ببعضه من الخاتم والنعل واللباس وهى من

الاجناس الستة التى توجد معانيها حادثة بين الشيئين مثل المضاف ومثل الاين ومثل متى فاما مقولة له اعنى وجود الصوت والعلم واللون وغير ذلك فهى بحقائقها من مقولة الكيف او من مقولة اخرى لائقة به، وبالجملة فان للحكيم لما بحث عن حقائق الامور الموجودة ووجد منها جوهرا قائما بذاته تطرأ عليه الاعراض وتبطل عنه وهو باق فوضعه حاملا للاعراض، ثم يبحث عن الاعراض كم اجناسها فوجد الجوهر ذا مقدار ما فجعل ذلك العرض كمًّا وصيّره مقولة، ثم وجد للجواهر احوالا تتغيّر من بعضها الى بعض مثل ما ان له لونا وله علما وله قوّة وله انفعالا وله فضيلة وله خلقا وله شكلا وكل شخص من الجوهر يشبه شخصا اخر فى واحد مما ذكرناه او لا يشبهه فجعل ذلك ايضا جنسا وهو الكيف وصيّره مقولة، ثم وجد الجوهر الواحد ينسب الى جوهر اخر باسم او لفظ اذا لفظ به يتّحد بالجوهر جوهر اخر ويعرض بمعرفته حتى يصير هذا الجوهر باتّحاد ذلك الجوهر الاخر به فى ذلك اللفظ ذلك الشىء الذى عُبر عنه مثل الاب والابن الصديق والشريك والمالك والعبد وغيرها فجعل ذلك ايضا جنسا وهو المضاف وصيّره مقولة، ثم وجد الجوهر فى زمان حتى يسال عن زمانه فيدلّ على ذلك الزمان الذى كان فيه ذلك الجوهر فجعله جنسا ايضا وصيّره مقولة متى، ثم وجد الجوهر ايضا فى مكان ما يُسال عن مكانه ويجاب عنه بما يستدلّ به عليه فى مكانه فجعله جنسا ايضا وصيّره مقولة اين، ثم وجد الجوهر ايضا فى وضعه باوضاع مختلفة حتى ان بعض اجزائه فى مواضع من مكانه المطبق به فى وضع واحد فينتغيّر ويتبدّل امكنة تلك الاجزاء فى وضع اخر فجعل ذلك المعنى ايضا جنسا وصيّره مقولة الوضع، ثم وجد الجوهر يؤثّر فى بعض الجواهر الننى هى غيره بالشخص فصيّر ذلك المعنى ايضا جنسا وجعله مقولة يفعل، ثم وجد الجوهر يطبق به كله او

بعضه جوهر اخر ينتقل بانتقاله فجعل هذا المعنى ايضا جنسا وصيّره مقولة له على ان الخاتم الذى فى اصبع الانسان او اللباس الذى هو لابسه اذا نظر اليه من حيث هو ملك له فهذا بذلك المعنى من مقولة المضاف واما من حيث يحيط ببعضه او بكله وينتقل بانتقاله فهو من مقولة له فهذه هى الاجناس العشرة ٠

* ٣٦ * وسئل عن الادلّة هل تتكافأ حتى يوجد للشىء ونقيضه دليل قوىّ ويكون دليل الشىء فى القوّة والصحّة كدليل نقيضه ام لا، فقال هذه مسئلة اذا اجبت بلا مطلقا او بنعم مطلقا فان ذلك غير صواب والاولى ان تقسم الامور وتنظر هل هى فى ذلك المعنى بحكم واحد ام هى مختلفة الحكم فنقول ان الامور منها ضرورية ومنها ممكنة ولا يوجد للامور قسم ثالث وجميع العلوم مبناها على احد هذين وهى كلها محصورة بهذين فاىّ شىء كان من جملة الممكن فان مبنى القول فيه على المشهورات والمقنعات والظنون الحسنة والتقليدات وما يشبهها مما هو فى حيّز الممكن وفى مثل هذه فانه ليس من المحال ان يتكافأ الادلّة حتى يوجد دليل الشى والحجّة على اثباته من القوّة والصحّة والحسن بالمكان الذى يوازيه ويكافيه دليل نقيضه والحجّة عليه واما ما كان من المسائل والعلوم من حيّز الضرورة فان مبناها ومعوّلها يكون على الامور التى توجد ضرورة او لا توجد ضرورة وحينئذ يكون دليل الشىء صحيحا قويا وكذلك الحجّة عليه واما الدليل على نقيضه فواهيا باطلا ضعيفا ٠

* ٣٧ * وسئل عن التصوّر بالعقل كيف يكون وعلى اىّ جهة وهل هو ان يُتصوّر بالعقل الشىء الذى هو من خارج على ما هو عليه، فقال التصوّر بالعقل هو ان يحسّ الانسان شيا من الامور التى هى خارجة النفس ويعمل العقل فى صورة ذلك الشىء ويتصوّره فى نفسه على ان الذى هو

من خارج ليس هو بالحقيقة مطابقا لما يتصوّره الانسان فى نفسه اذ العقل ألطف الاشياء فما يتصوّره فيه هو اذن الطف الصور،

* ٢٨ * وسئل عن حصول الصورة فى الشىء على كم نوعا يكون، فقال ان حصول الصورة فى الشىء يكون على ثلاثة انواع احدها حصول الصورة فى الحسّ والاخر حصول الصورة فى العقل والثالث حصول الصورة فى الجسم فحصول الصورة فى الجسم يكون بالانفعال وهو ان تحصل صورة الشىء من شىء اخر خارج عنه بقبول منه لها مثل الحديد الذى يدنى من النار فيحصل فيه صورة النار وهى الحرارة وذلك لقبوله لها حتى يصير حاملا لها وهى محمولة فيه ويصدر عنه بتلك الصورة ما كان يصدر عن صاحب الصورة او شبيه بذلك الذى كان يصدر واما حصول الصورة فى الحسّ فهو ان لا تحصل صورة الشىء فى الحسّ الا بانفعال من الحسّ بها لكن بتصوّرها بالحال التى هى عليها من ملابستها للمادّة لا بغير ذلك من الاحوال واما حصول الصورة فى العقل فهو ان تحصل صورة الشىء فيه مفردة غير ملابسة للمادّة ولا بتلك الحالات التى هى عليها من خارج لكن بغير تلك الحالات ومفردة غير مركّبة ولا مع موضوع ومجرّدة عن جميع ما هى ملابسة وبالجملة فان الاشياء المحسوسة هى غير المعلومة والمحسوسات هى امثلة للمعلومات ومن المعلوم ان المثال غير الممثّل فان الخطّ البسيط المعقول الذى يتوهّم طرفا للجسم غير موجود مفردا من خارج لكن ذلك شىء يعقله العقل وقد يظنّ ان العقل تحصل فيه صورة الاشياء عند مباشرة الحسّ للمحسوسات بلا توسّط وليس الامر كذلك ان بينها وسائط وهو ان الحسّ يباشر المحسوسات فيحصل صورها فيه ويؤدّيها الى الحسّ المشترك حتى تحصل فيه فيؤدّى الحسّ المشترك تلك الى التخيّل والتخيّل الى قوّة التمييز لتعمل التمييز فيها تهذيبا وتنقيحا ويؤدّيها به منقّحة الى العقل

فيحصّلها العقل عناية ؎

٭ ٢٩ ٭ وسئل عن الاشياء التى يحتاج اليها فى تعريف المجهولات وكم هى تلك الاشياء، فقال ان اقلّ ما يحتاج اليه فى تعريف المجهول هو شيئان معلومان بل اقول انه لا يمكن ان تعلم مجهولا باقلّ ولا باكثر من شيئين معلومين على الاستقصاء والتحصيل وذلك ان الذى يقدّم ثلاثة معلومات او اكثر لتعريف مجهول واحد فانه اذا استقصى النظر فيهما فاما ان احد تلك الثلاث لا يخلو من ان يكون فضلا فى تعريف ذلك المجهول حتى لو اسقط ذلك كان المجهول معلوما بالمعلومين التامّين فاما ان يكون ذلك الثالث لازما عن ذينك المعلومين فلم يسقط احد ذينك التامّين ويبقى احدهما مع هذا الثالث فى صورة تعريف ذلك المجهول والشىء لا يتبيّن بنفسه والشىء الواحد لا يتبيّن منه مجهول ؎

٭ ٣٠ ٭ سئل عن معنى القوى والملكات والافعال الارادية فقال القوى والملكات والافعال الارادية التى اذا حصلت فى الانسان عاقت عن حصول الغرض المقصود بوجود الانسان فى العالم هى الشرور الانسانية والقوى والملكات والافعال التى اذا حصلت فى الانسان كان انسانا لحصول الغرض المقصود بوجود الانسان فى العالم هى الخيرات الانسانية فهذا حدّ الخير والشرّ الانسانى وحدّ ارسطوطاليس اياهما فى كتاب الخطابة فقال الخير هو الذى يؤثَر لاجل ذاته وانه هو الذى يؤثر غيره لاجله وانه هو الذى يتشوّقه الكل من ذوى الفهم والحسّ والشرّ حدّه عكس ذلك ؎

٭ ٣١ ٭ فصل فى الفرق بين الارادة والاختيار قال الاختيار ان الانسان قد يتقدّم فيختار الاشياء الممكنة ويقع ايضا ارادته على اشياء غير ممكنة مثل ان الانسان يهوى ان لا يموت والارادة اعمّ من الاختيار فان كل اختيار ارادة وليس كل ارادة اختيارا ؎

* ٣٢ * حدّ ارسطو النفس فقال انها استكمال اول لجسم طبيعى آلى ذى حيوة بالقوّة ؛

* ٣٣ * وقال الجوهر على وجهين جوهر هيولانى وجوهر صورى فالجسم على ضربين جسم طبيعى وجسم صناعى فالاجسام الطبيعية على قسمين قسم لـه حيوة كالحيوان وقسم ليس لـه حيوة كالاسطقسات والجسم الصناعى كالسرير والثوب وما يشبههما ؛

* ٣٤ * فصل الاسطقسات مبادى الجواهر المركّبة من الاسطقسات وهى النار والهواء والماء والارض، والجواهر مركّبة من الاجسام الطبيعية والصناعية والاسطقسات بسائط عند الجواهر المركّبة لانها مبادى لها ؛

* ٣٥ * الهيولى آخِر الهويّات واخسّها ولولا قبولـه للصورة لكان معدوما بالفعل، وهو كان معدوما بالقوّة فقبل الصورة فصار جوهرا ثم قبل الحرارة والبرودة واليبوسة والرطوبة فصار اسطقسات ثم يتولّد صنوف المواليد والتراكيب ؛

* ٣٦ * الافلاك كلها متناهية وليس بورائها جوهر ولا شىء ولا خلاء ولا ملاء والدليل على ذلك انها موجودة بالفعل وكل ما هو موجود بالفعل فهو متناه ولو لم يكن متناهيا لكان موجودا بالقوّة فهذه الاجرام السماوية كلّها موجودة بالفعل لا تحتمل زيادة واستكمالا وحكى عن افلاطون عن سقراط انه كان يمتحن عقول تلامذته فيقول لو كان الموجود غير متناه وجب ان يكون بالقوّة لا بالفعل ؛

* ٣٧ * مسألـة عن معنى قولهم العلم بالاضداد واحد هل تصحّ هذه القضيّة لم لا وان صحّت فن ايّ جهة تصحّ فقال هذه مسألـة جدلية والمسائل الجدلية من حيّز الممكن على الاكثر وكل ما هو من هذا الحيّز فانه مما ينظر فيه من جهة وجهة وكل ما ينظر فيه من جهات مختلفة فان الحكم

الواحد يصحّ فى بعض تلك الجهات ونقيض ذلك الحكم ايضا يصحّ فى جهة اخرى فمن نظر فى هذه المسالة ينظر فى ذوات الضدّين فليس العلم بهما واحد وذلك ان العلم بالسواد غير العلم بالبياض والعلم بالعادل غير العلم بالجائر واما من نظر فى الضدّ من حيث هو ضدّ ضدّه فانه حينئذ يصير نظره فى بعض المضافات اذ الضدّ من حيث هو يضدّ ضدّه هو من باب المضاف والمضاف ان العلم بهما واحد وذلك انه لا يمكن ان يعرف احد المضافين على التحصيل بدون الاخر فمن هذه الجهة يكون العلم بالضدّين واحدا وبعض الناس ظنّوا معنى قولهم العلم بالضدّين واحد هو ان الذى يعلم الضدّ الواحد فبذلك العلم بعينه يعلم الضدّ الاخر يعنون بقولهم ان العلم من حيث العلم بجمع الاشياء واحد، ولو سئلوا لم تقولون ان العلم بالمضافين واحد والعلم بالنقيض واحد والعلم بالتباين واحد وخصصتم الضدّين من بين جميع المختلفات لقالوا ان التباين الذى بين الضدّين اشدّ التباينات واذا صحّ الحكم فى الابلغ يصحّ ايضا فيما دونه وهذا عندى ضعيف والاول اصحّ ❊

* ٣٨ * المتقابلان هما الشيئان الذان لا يمكن ان يوجدا فى موضوع واحد من جهة واحدة فى وقت واحد والمتقابلان اربع المضافان مثل الاب والابن والمتضادّان مثل الزوج والفرد والعدم والملكة مثل العمى والبصر والموجبة والسالبة ❊

* ٣٩ * الكليات ضربان ضرب لا تعرف من موضوعاتها ذواتها ولا تعرف من موضوع اصلا شيئا خارجا عن ذاته وهو كلى الجوهر وضرب تعرف من موضوعاتها ذواتها وهو كلى العرض الذى هو فى موضوع على موضوع ❊

* ٤٠ * الاشخاص ضربان ضرب لا تعرف من موضوعاته ذواتها ولا شيئا خارجا عن ذواتها وهو شخص الجوهر الذى لا يقال على موضوع ولا فى

موضوع واشخاص الجواهر انما تكون معقولة بكلياتها وكلياتها انما تصير موجودة فى اشخاصها واشخاص الجواهر التى يقال انها جواهر اول وكلياتها جواهر ثان لان اشخاصها اولى ان تكون جواهر اذ كانت اكمل وجودا من كلياتها من قبل انها احرى ان تكون مكيّفة بانفسها من ان تكون موجودة واحرى ان تكون غير مفتقرة فى وجودها الى شىء اخر اذ كانت غير محتاجة فى قوامها الى موضوع اصلا وانها ليست فى موضوع ولا على موضوع وانواع الجواهر ايضا على هذا المثال احرى ان تكون جواهر وضرب لا يعرف من موضوعه ما هو خارج عن ذاته وهو شخص العرض والعرض المذكور فى هذا الموضع اعمّ مما تقدّم ذكره فى ايساغوجى فان ذلك جنس وما تقدّم ذكره نوعان له وكل قضيّتين متقابلتين اما شخصيتان معا واما مهملتان معا واما متضادّتان واما تحت المتضادّتين واما متناقضتان او لا متناقضتان والمتضادّتان تكون جميعا فى الممكنة والتى تحت المتضادّتين تصدق فى الممكنة وسائرها متضادّتان تقتسمان الصدق والكذب فى جميع الجهات، وتقابُل الموجبة والسالبة اعمّ من تقابُل المتضادّين لان المتضادّين لا يقتسمان الصدق والكذب ما لم يكن موضوعهما موجودا وتقابل الايجاب والسلب يقتسمان الصدق والكذب وان لم يكن موضوعهما موجودا وتقابل الايجاب والسلب مثل قولك زيد ابيض وزيد ليس بابيض ومثل الانسان حيوان والانسان ليس بحيوان وتقابل الموجبات التى محمولاتها اضداد مثل قولك زيد ابيض وزيد اسود او هذا العدد زوج وهذا العدد فرد واذًا كانت القضايا التى محمولاتها اضداد لا تخلو من امرين او امور محدودة وكان قول الموجبة والسالبة كقولنا كل عدد فرد وكل عدد زوج فهو يصدق حتى تصدق الموجبة والسالبة ويكذب حتى تكذب فاذن ليس ينبغى ان تجعل المطلوبات موجبات محمولها اضدادا

بل النقائض ولا ايضا ينبغى ان يوجد فى القياس الخلف للفهم الا ان تضطرّ الى ذلك فتستعملها اذا كانت قوتها قوة الموجبة والسالبة المتقابلتين بان يكون فيها الشرائط التى ذكرناها على مثال ما يوجد فى الهندسة كقولنا هذا اما اكبر او اصغر او مساوٍ ؞

* ٤١ * وللاسماء غير المتحلصة ثلاثة معان فالاول منها معنى العدم مثل فلان جاهل وفلان اعمى، والثانى اعمّ منه وهو رفع الشىء عن امر ممجود وشان ذلك المرفوع عنه انه يوجد فيه او فى نوعه او فى جنسه اما باضطرار او بامكان كقولنا عدد لا زوج فانه ايجاب معدول، والثالث اعمّ من هذا وهو رفع الشىء عن امر موجود وان لم يكن من شان الشىء ان يوجد فيه اصلا لا فى كله ولا فى بعضه كقوله فى الله سبحانه انه لا ثابت وفى السماء انه لا خفيف ولا ثقيل، واىّ امر حمل عليه اسم غير مخلص فينبغى أن يوجد ذلك الامر موجودا واىّ امر كان موجودا وسلب عنه شىء كانت قوة ذلك الشىء قوة ايجاب معدول ولا فرق فى العبارة فيه بين ان يجعل سلبا او ايجابا معدولا فان اتّفق فى امر ما يوجب ان يسلب عنه شىء ويكون موقعه موقعا ان يصير قياسا فله ان يغيّر ويجعل ايجابا معدولا حتى يطرد القياس وهذا كانا سئلنا عن سقراط هل هو حكيم وهل هو موجودٌ كان كانه لا حكيم وهذا الذى قلناه اصل عظيم العناء فى العلوم واغفاله عظيم المضرّة فينبغى به ان ترتاض فيه والسلب اعمّ صورعن غير المتخلص لان السلب اشتمل على رفع الشىء عما شانه ان يوجد فيه وما لا يوجد فيه والاسم الغير المتخلص هو رفع الشى عما شانه ان يوجد فيه فان قولنا هذا الحائط عالم وهذا الحائط ليس بعالم يقتسم الصدق والكذب فان السلب هو رفع الشىء عما يمكن وجوده فيه وعما لا يمكن والاسم غير المتخلص هو رفع الشىء عما شانه ان يوجد فيه ؞

* ٤٢ * التمثيل انما يكون بان يوجد او يعلم اولا ان شيا موجود لامر جزئى فينقله الانسان من ذلك الامر الى امر جزئى شبيه بالاول فيحكم به عليه اذ كان الامران الجزئيان يعمّهما المعنى الكلى الذى هو من جهة وجد الحكم فى الجزئى الاول وكان وجود ذلك الحكم فى الاوّل اظهر واعرف وفى الثانى اخفى فالاوّل له مثال والثانى ممثّل بالاول وحكمنا بذلك عليه تمثيل الثانى بالاول ومثاله الجسم هو الحائط والحائط مكوّن فالجسم مكوّن والسماء جسم والجسم مكوّن فالسماء مكوّنة وقد يكون القياس عن مقدّمات كثيرة مثل قولك كل جسم مؤلّف وكل مؤلّف مقارن لحدوث لا ينفكّ عنه فاذن كل جسم مقارن لحدوث لا ينفكّ عنه وكل مقارن لمحدث لا ينفكّ عنه فاذًا كل جسم مقارن لمحدث لا ينفكّ عنه وكل مقارن لمحدث لا ينفكّ عنه فهو غير سابق للمحدث فاذا كل جسم غير سابق للمحدث وكل ما هو غير سابق للمحدث فوجوده مع وجوده فاذا كل جسم فوجوده مع وجود المحدث وكل ما وجوده مع وجود المحدث فوجوده بعد لاوجوده وكل ما وجوده بعد لاوجوده فهو حادث الوجود فكل جسم فهو حادث الوجود فالعالم جسم فاذن العالم محدث والقياس على طريق الجدل ردّك الشىء الى المشارك له فى علّته لتحكم له بمثل حكمك الذى اوجبته له العلّة وهذا هو التمثيل بعينه ٥

ح

٭ نُكت ابى نصر الفارابى فيما يصحّ ولا يصحّ من احكام النجوم ٭

قال ابو اسحاق ابرهيم بن عبد الله البغدادى كنت شديد الحرص على معرفة الاحكام النجومية صادق الرغبة فى اقتناء علمها كثير السعى فى طلبها مدمن النظر فى الكتب المؤلّفة فيها مشغوفا مسهرا بها واثقا بصحّتها غير شاكّ فى ان الذى يعرض فيه من الخطأ انما هو لقصور علم العلماء عن بلوغ ما يحتاج اليه فيها وقلّة عناية الحسّاب واصحاب الارصاد ومتّخذى الآلات فيما يتعاطونه منها وانه متى زالت العوائق وسقطت هذه الموانع وجد الاتقان فى جميع ما ذُكر وصحّت الاحكام وانتفع بتقدمة المعرفة فيها واحاط العلم بالكائنات المستقبلة وتكشّفت المغيّبات وظهرت الخفيّات وكان اعتقادى مدّة من الزمان معما كنت احكمه طول تلك المدّة من امر الحساب وابحث عنه من حال الارصاد واطلبه من صنف الآلات واجددت جميعها فى الضمائر والبداثات فما ازداد من الاصابة الا بعدا عن المطلوب الا اياسا الى ان ضجرت وارتبت فيه وعطفت على كتب الاوائل افتّشها لأجد فيها ما لعله يكون لى فيها شفاءا عما انا فيه ووجدت كتب الحكماء واصحاب الحقائق خلوّا منها واقاويلهم غير معبّرتها ولا مصروفة نحوها فصار اليقين الذى كان معى شكّا والاعتقاد ظنّا والثقة تهمة والاخلاص ريبا فلما تمادى بى الايام وتطاولت المدّة وانا على سبيل الذى ذكرته اتّفق لى لقاء ابى نصر محمد بن محمد الفارابى الطرخانى فشكوت اليه حالى تلك وعرّفته صدق رغبتى فى الوقوف على مقدار هذا العلم ومعرفة ما يصحّ منه وما لا يصحّ وسألته ان يكشف لى عمّا يصحّ من ذلك ويبيّن ما اتّضح له من مذهب الحكماء الاوّلين واجابنى الى ما

التمسته وجعل يفقفنى على اصل اصل وقانون قانون مما بـه يوصل الى كنهه وحقيقته ويحاربنى وأُحاربه ويراجعنى واراجعه فى ذلك الباب فلما كان ذا يوم اخرج الىّ جزءًا بخطّه وكان فيه فصول وتذاكر كانه كان يجمعها بوقت يتفرّغ لها ويؤلّفها ويتّخذهـا كتابا او رسالة كعادتـه فانتسخت علّتـه وتأمّلته فصادفت منه المراد ووقفت على كنه المطلوب الذى كنت تعبت فيه وخفّ عن قلبى مؤنـة الوسواس الذى لم اكن انفكّ منها قديما ووضح لى السبيل الى الممكن والممتنع من الاحكام النجومية وهذه نسخة ما كان فى ذلك الجزء كتبتها لك لتتأمّلها ان تنشط لذلك ؎

فصل * ا * قال ابو نصر فضيلـة العلوم والصناعات انمـا تكون باحدى ثلاث، اما بشرف الموضوع واما باستقصاء البراهين واما بعظم الجدوى الذى فيـه سواء كان ذلك منتظرا او محتضرا، اما ما يفضل على غيره لعظم الجدوى الذى فيه فكالعلوم الشرعية والصنائع المحتاج اليها فى زمان زمان وعند قوم قوم واما ما يفضل على غيره لاستقصاء البراهين فيه فكالهندسة واما ما يفضل على غيره لشرف موضوعـه فكعلم النجوم وقد تجتمع هذه الثلاثة كلها او الاثنان منها فى علم واحد كالعلم الالٰهى ؎

* ب * قد يحسن ظنّ الانسان بالعلم الواحد فيظنّـه اكثر واحسن واحكم واوضح مما هو وذلك اما لنقصة وبغض يكونان فى طبعـه فلا يقدر معهما على الوقوف على حقيقـة ذلك العلم واما لانـه لم يبلغ ما يعاند الذى عنده واما لفضيلة المستنبطين له والمتمسّكين بـه واما لكثرتهم واما لمجرى الانسان على نيل ما يرجونـه ان يحصل لهم من ذلك العلم وجلالة فائدته وعموم النفع فيه لو صحّ وتحقّق واما لاجتماع اكثر هـذه الاسباب فيـه وقد يخـرج مثل هذا الظنّ الانسـان الى قبول مـا ليس بكلـى على انـه كلى وما ليس بمنتج من القياسات على انـه منتج وما

ليس ببرهان على انه برهان ؞

ج اذا وجد شيآن متشابهان ثم ظهر ان شيا ثلثا هو سبب لاحدهما فان الوهم يسبق ويحكم بانه ايضا سبب للاخر وذلك لا يصحّ فى كل متشابهين اذا التشابه قد يكون لعرض من الاعراض وقد يكون بالذات والقياس الذى يتركّب فى الوهم فيوجب ما ذكر هو قيلس مركّب من قياسين مثال ذلك الانسان مشّاء والانسان حيوان فالمشّاء حيوان والفرس شبيه الانسان فى انه مشّاء فهو ايضا حيوان وهذا لا يصحّ فى جميع المواضع اذ القُنْفُذ ابيض وهو حيوان والاسفيداج ابيض لكنه ليس بحيوان ؞

د امور العالم واحواله نوعان احدهما امور لها اسباب عنها تحدث وبها توجد كالحرارة عن النار وعن الشمس توجد للاجسام المجاورة والمحاذية لهما وكذلك سائر ما اشبههما والنوع الاخر امور اتّفاقية ليست لها اسباب معلومة كموت الانسان او حيوته عند طلوع الشمس او غروبها فكل امر له سبب معلوم فانه معدّ لان يعلم ويُضبط ويوقّف عليه وكل امر هو من الامور الاتّفاقية فانه لا سبيل الى ان يعلم ويضبط ويوقف عليه البتّة بجهة من الجهات والاجرام العلوية علل واسباب لذلك وليست بعلل واسباب لهذه ؞

ه لو لم يكن فى العالم امور اتّفاقية ليست لها اسباب معلومة لارتفع الخوف والرجاء واذا ارتفعا لم يوجد فى الامور الانسانية نظام البتّة لا فى الشرعيات ولا فى السياسيات لانه لو لا الخوف والرجاء لما اكتسب احد شيأ لغده ولما اطاع مرؤوس لرئيسه ولما غنى رئيس بمرؤوسه ولما احسن احد الى غيره ولما اطيع الله ولما قدّم معروف اذ الذى يعلم ان جميع ما هو كائن فى غد لا محالة على ما سيكون ثم سعى سعيا فهو عابث

احمق يتكلّم مـا يعلم انـه لا ينتفع بـه ‹

* و * كل ما يمكن ان يعلم او يحصل قبل وجوده بجهـة من الجهات فهو كالعلوم المحصّلة وان عاقت عنه عوائق او تراخت بـه المدّة فاما ما لا يمكن ان يكون به تقدمة معرفة فذلك الذى لا يرجى الوقوف عليه الا بعد وجوده ‹

* ز * الامور الممكنة التى وجودها ولا وجودها متساويات ليس احدهما اولى بها من الاخر لا يوجد عليها قياس البتّـة اذ القياس انما يوجد له نتيجة واحدة فقط اما موجبة واما سالبة واىّ قياس ينتج الشىء وضدّه فليس يفيد علما لانه انما يحتاج القياس ليفيد علما بوجود شىء فقط او لا وجوده من غير ان يميل الذهن الى طرفى النقيض جميعا بعد وجود القياس اذ الانسان من اول الامر واقف بذهنه بين وجود الشىء ولا وجوده غير محصّل احدهما فاىّ فكر او قول لا يحصل احد طرفى النقيض ولا ينفى الاخر فهو هذر باطل ‹

* ح * التجارب انما تنفع فى الامور الممكنـة على الاكثر فاما الممكنـة فى الندرة والممكنة على التساوى فانـه لا منفعة للتجربة فيها وكذلك الرويّة واخذ التاهّب والاستعداد انما ينتفع بها فى الممكن على الاكثر لا غيره واما الضروريات والممتنعات فظاهر من امرهما ان الرويّة والاستعداد والتاهّب والتجربـة لا تستعمل فيهما وكل من قصد لذلك فهو غير صحيح العقل واما الحزم فقد ينتفع به فى الامور الممكنة فى الندرة والتى على التساوى ‹

* ط * قد يظنّ بالافعال والآثار الطبيعيـة انها ضروريـة كالاحراق فى النار والترطيب فى الماء والتبريد فى الثلج وليس الامر كذلك لكنها ممكنة على الاكثر لاجل ان الفعل انمـا يحصل باجتماع معنيَيْن احدهما تهيّؤ الفاعل للتاثير والاخر تهيّؤ المنفعل للقبول فمهما لم يجتمع هذان المعنيان

لم يحصل فعل ولا اثر البتّة كما ان النار وان كانت محرقة فانها متى لم تجد قابلا متهيأً للاحتراق لم يحصل الاحتراق وكذلك الامر فى سائر ما اشبهها وكلما كان التهيّؤ فى الفاعل والقابل جميعا اتمّ كان الفعل اكمل ولو لا ما يعرض من التمنّع فى المنفعل لكانت الافعال والاثار الطبيعية ضرورية ؏

* ى * لما كانت الامور الممكنة مجهولة سمّى كل مجهول ممكنا وليس الامر كذلك اذ عكس هذه القضيّة غير صحيح على المساواة لكنه على جهة الخصوص والعموم فان كل ممكن مجهول وليس كل مجهول ممكنا ولاجل الظنّ السابق الى الوهم ان المجهول ممكن صار الممكن يقال بنحوين احدهما ما هو ممكن فى ذاته والاخر ما هو ممكن بالاضافة الى من يجهله وصار هذا المعنى سببا لغلط عظيم وتخليط مضرّ حتى ان اكثر الناس لا يميّزون بين الممكن والمجهول ولا يعرفون طبيعة الممكن ؏

* يا * ان اكثر الناس الذين لا جبلّة لهم لما وجدوا امورا مجهولة يبحثوا عنها ويطلبوا علمها ويتفرّقوا عن اسبابها حتى توصّلوا الى معرفتها وصارت لهم معلومة احسنوا الظنّ بما هو ممكن بطبعه وظنّوا انه انما يجهلونه لقصورهم عن ادراك سببه وانه سيوصل الى معرفته بنوع من البحث والتفتيش ولم يعلموا ان الامر فى طبيعته ممتنع لان يكون به تقدمة معرفة البتة بجهة من الجهات اذ هو ممكن الطبيعة وما هو ممكن فهو بطبعه غير محصّل ولا بمحكوم عليه بوجود ثبات او لا وجوده ؏

* يب * الاسماء المشتركة قد تصير سببا للأغلوطات العظيمة فيحكم على اشياء بما لا وجود فيها لاجل اشتراكها فى الاسم معا ويصدق عليه ذلك الحكم كالاحكام النجومية فان قولنا الاحكام النجومية مشتركة لما هى ضرورية كالحسابيات والمقاديريات منها ولما هى ممكنة على الاكثر كالتاثيرات

الداخلة فى الكيف ولما هى منسوبة اليها بالظنّ والوضع وبطريق الاستحسان والحسبان وهذه فى ذواتها مختلفة الطبائع وانما اشتراكها فى الاسم فقط فان من عرف بعض اجرام الكواكب وابعادها ونطق بذلك يعرف انه حكم بحكم نجومى وذلك داخل فى جملة الضروريات اذ وجوده ابدا كذلك ومن عرف ان كوكبا من الكواكب كالشمس مثلا اذا حاذى مكانا من الامكنة فانه يسخّن ذلك المكان ان لم يكن هناك مانع من جهة قابل السخونة ونطق بذلك فقد حكم ايضا بحكم نجومى وهو داخل فى جملة الممكنات على الاكثر ومن ظنّ ان الكوكب الفلانى متى قارن او اتّصل بالكوكب الفلانى استغنى بعض الناس وحدث به حادث ونطق بذلك فقد حكم ايضا بحكم نجومى وهو داخل فى جملة الامور الظنية والحسبانية وطبيعة كل حكم من هذه الاحكام مخالفة للطبيعة الباقية فاشتراكها انما هو الاسم فقط وكذلك قد يلتبس ويشتبه الامر فيها على اكثر الناس اذ هم ليسوا محكمين ولا منذرين ولا مرتاضين بالعلوم الحقيقية اعنى الضرورية البرهانية ؞

* يج * مشاهدات الاجرام العلوية المضيئة مؤثّرة فى الاجرام السفلية بحسب قبول هذه منها كما يظهر من حرارة ضوء الشمس وكسف ضوء القمر وضوء الزهرة وما يظهر من فعلها انما بتوسّط اضوائها المشوبة لا غير ؞

* يد * القدماء مختلفون فى الاجرام العلوية هل هى بذواتها مضيئة ام لا فبعضهم قالوا ليس فى العالم جرم مضىء بذاته سوى الشمس وكل ما سواها من الكواكب يستضىء منها واستدلّوا على صحّة قولهم بالقمر والزهرة فانهما يكسفان الشمس حيث يمرّان فيما بينها وبين البصر وبعضهم قالوا ان جميع الكواكب الثابتة مضيئة بذواتها وان السيّارة مستضيئة من الشمس فعلى اىّ هاتين الجهتين كانت فان تاثيرها بتوسّط اضوائها الذاتية

او المكتسبة غير مستنكر ولا مدفوع ؏

* يه * معلوم ان الكواكب متى استجمعت انوارها مع ضوء الشمس على جسم من الاجسام السفلية أثّرت فيها اثرا مخالفا لما يؤثّر عند انفرادها عنه وذلك مختلف بالاكثر والاقلّ والاشدّ والاضعف والازيد والانقص بمقدار تهيّؤ ذلك الجسم فى الازمنة المختلفة لقبول ذلك الاثر وايضا فان بين الاجسام تفاوتا فى القبول وهذه هى الخواصّ التى هى موجودة وفاعلة وان كانت غير مضبوطة بمقاديرها وهيئاتها على الاستقصاء والاستيفاء ؏

* يو * العلل والاسباب اما ان تكون قريبة واما ان تكون بعيدة فالقريبة معلومة مضبوطة على اكثر الامور وذلك مثل حمى الهواء من انبثاث ضوء الشمس فيه والبعيدة قد يتّفق ان تصير مدركة معلومة مضبوطة وقد تكون مجهولة فالمضبوطة المدركة منها كالقمر يمتلى ضوءا ويسامت بحرا فيمتدّ فيسقى الارض فينبت الكلاء فيرتعها الحيوان فيسمن فيربح عليها الانسان فيستغنى وكذلك ما اشبهها ؏

* يز * لا يستنكر ان يحدث فى العالم امور لها اسباب بعيدة جدّا فلا تضبط لبعدها فيظنّ بتلك الامور انها اتّفاقية وانها من حيّز الممكن المجهول مثل ان يسامت الشمس بعض الاماكن النديّة فترتفع بخارات كثيرة فينعقد منها سحائب ويمطر عنها امطار وتكدر بها اهوية فتتعفن بها ابدان فتعطب فيرثهم اقوام فيستغنون غير ان الذى يزعم انه قد يوجد سبيل الى معرفة وقت استغناء هؤلاء القوم ومقداره وجهته من غير اقتفاء السبيل الذى ذكرت مثل تفألّ او معاقبة او استخراج حساب او مناسبة بين اجسام او اعراض فهو مدّعٍ ما لا يذعن له عقل صحيح البتّة ؏

* يح * امور العالم واحوال الانسان فيه كثيرة وهى مختلفة فمنها خير ومنها شرّ ومنها محبوب ومنها مكروه ومنها جميل ومنها قبيح ومنها

نافع ومنها ضارّ فانّى واضعٍ وضع بإزاء كثرة افعاله كثرةً من امور العالم مثل حركات البهائم او اصوات الطيور او كلمات مسطورة او فصوص معمولة او سهام منشورة او اسامى مذكورة او حركات من حركات النجوم او ما اشبه ذلك مما هى فيه كثرة فانه قد يصادف بين تلك الاحوال وبين ما وضع مما ذكر انه كثرة كانت مناسبة يقبّس بها بين هذه وبين تلك ثم قد يتّفق فيها اسماء يعجّب الناظر فيها والمتامّل لها الا ان ذلك لا عن ضرورة ولا عن وجوب ينبغى للعاقل ان يعتمدها وانما هو اتّفاق يركن اليه من كان فى عقله ضعف اما ذاتى واما عرضى فالذاتى هو ما يكون فى الانسان الفتى الذى لا تجارب معه اما لصغر سنّه واما لغباوة طبعه والعرضى هو ما يكون للانسان عند ما يغلب عليه بعض الآلام النفسانية مثل شهوة مفرطة او غضب او حزن او خوف او طرب او ما اشبه ذلك ؏

* يط * من به حركات الاجرام العلوية والمناسبات التى بينها على ما سوى ذلك من اصوات الطيور وحركات البهائم وخطوط الاكتاف وجداول الاكُفّ واختلاجات الاعضاء وسائر ما يتفأل ويتطيّر بها ومنها انما هو لمعنيين اثنين احدهما هو ان تلك الاجرام هى مؤثّرة فى الاجرام السفلية بكيفياتها فهى لذلك مظنون بها انها مؤثّرة ايضا باتّصالاتها وانصرافاتها وظهورها وغَيْبوبتها وتقاربها وتباعدها والاخر انها ثابتة بسيطة شريفة بعيدة عن الفسادات ؏

* ك * ليت شعرى لما وجدت النغم التاليفية بعضها متنافرة وبعضها متلائمة وبعضها اشدّ ملائمة وبعضها اشدّ منافرة ما الذى يوجب ان لا يكون حلول الكواكب فى الدرجات التى تناسب فى العدد تلك النغم ايضا حالها فى المساعد والمناحس كذلك ما هو من المتّفق عليه ان تلك الدرجات وتلك البروج انما هى بالوضع لا بالطبع وليس

هناك البتّة تغيّر وتخالف طبيعى ،

* كا * اِمّر تعلم ان الاستقامة والاعوجاج والنقصان والكمال التى تقال فى مطالع البروج انما هى بالاضافة الى الاماكن باعيانها ولاجل تلك الاماكن لانها فى انفسها ذوات اعوجاج واستقامة وكمال ونقصان وسائر ما اشبهها فاذا كان الامر كذلك فما الذى يوجب ان يكون دلالتها على الاجرام السفلية من الحيوان والنبات بحسب تلك التى قيلت فيها وان صحّ ذلك فى ذواتها فهو يوجب شيا غير ما هو داخل فى التاثيرات الداخلة فى باب كيف ،

* كب * من اعجب العجائب ان يمرّ القمر فيما بين البصر من الناس باعيانهم فى موضع من المواضع فيستر بجرمه عنهم ضوء الشمس وهو الذى يسمّى الكسوف فيموت لذلك ملك من ملوك الارض ولو صحّ هذا الحكم واطّرد لوجب ان كل انسان او اىّ جسم كان اذا استتر بسحاب عن ضوء الشمس فانه يموت لذلك ملك من الملوك او يحدث فى الارض حادث عظيم وذلك ما ينفر عنه طباع المجانين فكيف العقلاء ،

* كج * بعد ما اجتمع العلماء واولو المعرفة بالحقائق على ان الاجرام العلوية فى ذواتها غير قابلة للتاثيرات والتكوينات ولا اختلاف فى طباعها فما الذى دعا اصحاب الاحكام الى ان حكموا على بعضها بالنحوسة وعلى البعض بالسعادة والى غير ذلك من الوانها وحركاتها البطيئة والسريعة فليس ذلك بمستقيم فى طريق القياس اذ ليس كل ما اشبه شيأ بعرض من الاعراض فانه يجب ان يكون شبيها به بطبعه وان يصدر عن كل واحد منهما ما صدر عن الاخر ،

* كد * لو وجب ان يكون كل ما كان لونه من الكواكب شبيها بلون الدم مثل المرّيخ دليلا على القتال واراقة الدماء لوجب ان يكون كل ما

كان لونه احمر من الاجسام السفلية ايضا دليلا على ذلك اذ هى اقرب منها واشدّ ملائمة ولو وجب ان يكون كل ما كان حركته سريعة او بطيئة من الكواكب دلائل على التباطؤ والتسارع فى الحوائج لوجب ان يكون كل بطيئ وكل سريع من الاجرام السفلية ادلّ عليها اذ هى اقرب منها واشبه بها واشدّ اتّصالا وكذلك الامر فى سائرها ء

* كه * ما اعمى بصر من نظر فى امر البروج فلما وجد الحمل به يبتدأ فى تعديدها حكم انه يدلّ على راس الحيوان وخصوصا الانسان ثمّ لما كان الثور يتلوه حكم بانه يدلّ على العنق والاكتاف وكذلك الى ان ينتهى الى الحوت حكم بانه يدلّ على القدمَيْن انما كان ينظر بعينه السخيف وعقله المذهول الى الحوت وهو متّصل بالحمل والى القدمين وهما غير متّصلين بالراس فيعلم ان حكمه غير مطّرد فى ذلك اذ اعضاء بدن الحيوان موضوعة على الاستقامة والبروج على الاستدارة وليس بين المستقيم والمستدير مناسبة لكن من اعظم المصائب ان الضرورة تدعو الى التقويم بمثل هذا الطعن الذى لا يدرى هل الطعن اضعف ام المطعون غير ان الشرّ يدفع بالشرّ ولولا ان الاشتغال بامثال هذه المقاولات والمعاندات مما يتعطّل به الزمان لا ثبت منها جملة ء

* كو * من حكم بان زحل هو ابطأ الكواكب سيرا والقمر اسرعها سيرا لِمَ لم يقلب الحكم ان زحل اسرعها سيرا اذ مسافته اطول مسافات الكواكب السيّارة سواها والقمر ابطأها اذ مسافته اقرب مسافات تلك ء

* كز * هب ان القمر وسائر الكواكب ادلّة على الامور والاحوال على ما وصفه اصحاب الاحكام لِمَ قالوا ان الامور التى يراد ان تكون خفيّة مستورة ينبغى ان تتعاطاها فى وقت الاجتماع لاضمحلال ضوء القمر أما علموا ان ضوء القمر على حالته لم يتغيّر ولم يلحقه زيادة ولا نقصان وانما ذلك

بالقيـاس اليـنـا لا غير وكذلك ما قالوه فى الامتلاء والاستقلال ومهما لم يلحقه فى ذاته تغيّر فما الذى يجب ان يلحق ذلك البصر ما هو دليل من الامور على ما وضع ،

* كح * لما كانت الكواكب والشمس فى ذواتها لا حـارّة ولا باردة ولا رطبـة ولا يابسـة باتّفاق من العلمـاء فـا معنى الاحتراق الذى ادّعوا فى الكواكب التى تقرب من الشمس وحيث وضعوا الشمس دليلا على الملوك والسلاطين فلِمَ لم يجمعوا بان الكواكب التى هى دليل على نـوع من انواع الناس مثل عطارد الذى وضعوه دليلا على الكتبـة او على من يكـون هو صاحب طالعـه وهيلاجـه اذا قرب من الشمس ان يكون له تمكّن من السلطان وقرب اليه وزُلفى لكنهم جعلوا ذلك منحسة ،

* كط * من يظنّ ان هذه بتجارب عليها وجدت دلائل هذه الكواكب وشهاداتهـا فليعمد الى سائر ما وضع ليقلّبهـا معلوما فى المواليد والمسائل والتحاويل فان وجد بعضهـا يصحّ وبعضهـا لا يصحّ على ما عليـه حال ما وضع فليعلم ان ذلك ظنّ وحسبان واستحسان وعرفة ،

* ل * لم تر احدا وان كان من الاشتهار باحكـام النجوم والايمـان بهـا واليقين فيهـا بغايـة ليس من ورائهـا مثل غايـة وهو يقطع امرا مما يهمّه لاجل حكم يحكم لـه بـه وان عاين فى طالع مولده او يسالـه جميع الشهادات التى بها يُستدلّ وعليهـا يعوّل اخراج مل وترك حزم فى حرب واخذ زاد فى سفر او ما اشبهـه ذلك واذا كان الامر على هذا السبيل فما اشتغالهم بهذا الفنّ الا لاحدى ثلاث اما لتفكّر وولوع واما لنكث وتشوّق وتعيّش بـه وامـا لحزم مفرط وعمل بمـا قيل ان كل مقول محذور منـه ،

ط

قطعة ماخوذة من تاريخ الحكماء تاليف جمال الدين ابى الحسن على ابن يوسف القفطى وزير السلطان بحلب المتوفّى سنة ٦٤٦

محمّد بن محمّد بن طرخان ابو نصر الفارابى الفيلسوف من فاراب احدى مدن الترك فيما وراء النهر فيلسوف المسلمين غير مدافع دخل العراق واستوطن بغداد وقرأ بها العلم الحكمى على يوحنا بن حيلان المتوفّى بمدينة السلام فى ايام المقتدر واستفاد منه وبرز فى ذلك على اقرانه واربى عليهم فى التحقيق وشرح الكتب المنطقية واظهر غامضها وكشف سرّها وقرّب متناولها وجمع ما يحتاج اليه منها فى كتب صحيحة العبارة لطيفة الاشارة منبّهة على ما اغفله الكندى وغيره من صناعة التحليل وانحاء التعليم واوضح القول فيها عن طرق المنطق الخمسة وافاد الانتفاع بها وعرّف طرق استعمالها وكيف يصرف صورة القياس فى كل مادّة منها فجاءت كتبه فى ذلك بالغاية الكافية والنهاية الفاضلة، ثم له بعد هذا كتاب شريف فى احصاء العلوم والتعريف باغراضها لم يسبق اليه ولا ذهب احد مذهبه فيه ولا يستغنى طلّاب العلوم كلها عن الاهتداء به وتقديم النظر فيه، وله كتاب فى اغراض افلاطون وارسطوطاليس يشهد له بالبراعة فى صناعة الفلسفة والتحقيق بفنون الحكمة وهو اكبر عون على تعلّم طريق النظر وتعرّف وجه الطلب اطّلع فيه على اسرار العلوم وثمارها علما علما وبيّن كيف التدرّج من بعضها

الى بعض شيا شيا، ثم بدأ بفلسفة افلاطون يعرف بغرضه منها وسمّى تواليفه فيها ثم اتبع ذلك بفلسفة ارسطوطاليس فقدّم لها مقدّمة جليلة عرف منها بتدرّجه الى الفلسفة ثم بدأ بوصف اغراضه فى تواليفه المنطقية والطبيعية كتابا كتابا حتى انتهى به القول الى النسخة الموجّهة الى اول العلم الالهى والاستدلال بالعلم الطبيعى عليه فلا اعلم كتابا اجدى على طلب الفلسفة منه فانه يعرف بالمعانى المشتركة لجميع العلوم والمعانى المختصّة بعلم علم منها ولا سبيل الى فهم معانى قاطيغورياس وكيف هى الاوائل الموضوعة لجميع العلوم الّا منه، ثم له بعد هذا فى العلم الالاهى وفى العلم المدنى كتابان لا نظير لهما احدهما المعروف بالسياسة المدنية والاخر المعروف بالسيرة الفاضلة عرف فيهما بجُمل عظيمة من العلم الالهى على مذهب ارسطوطاليس فى المبادى الستّ الروحانية وكيف يوجد عنها الجواهر الجسمانية على ما هى عليه من النظام واتّصال الحكمة وعرف فيهما بمراتب الانسان وقواه النفسانية وفرق بين الوحى والفلسفة ووصف اصناف المدن الفاضلة وغير الفاضلة واحتياج المدينة الى السير الملكية والنواميس النبوية،

وكان ابو نصر الفارابى معاصرا لابى بشر متى بن يونس الا انه كان دونه فى السنّ وفوقه فى العلم وعلى كتب متى بن يونس فى علم المنطق تعويل العلماء ببغداد وغيرها من امصار المسلمين بالمشرق لقرب ماخذها وكثرة شرحها وكانت وفاة ابى بشر ببغداد فى خلافة الراضى، وقدم ابو نصر الفارابى على سيف الدولة ابى الحسن علىّ بن ابى الهيجاء عبد الله ابن حمدان الى حلب واقام فى كنفه مدّة بزىّ اهل التصوّف وقدّمه سيف الدولة واكرمه وعرف موضعه من العلم ومنزلته من الفهم ورحل فى صحبته الى دمشق فادركه اجله بها فى سنة تسع وثلثين وثلثمائة،

وهذه اسماء تصانيفه، كتاب البرهان، كتاب القياس الصغير والكتاب الاوسط، كتاب الجدل، كتاب المختصر الصغير، كتاب المختصر الكبير، كتاب شرائط البرهان، كتاب النجوم، كتاب فى قوّة النفس، كتاب الواحد والوحدة، كتاب اراء اهل المدينة الفاضلة، كتاب ما ينبغى ان يتقدّم الفلسفة، كتاب فى المستغلق من كلامه فى قاطيغورياس، كتاب فى اغراض ارسطوطاليس، كتاب فى الجزء (وما لا يتجزّء)، كتاب له فى العقل والمعقول، كتاب المواضع المنتزعة من الجدل، كتاب شرح المستغلق فى المصادرة الاولى والثانية، كتاب تعليق ايساغوجى على فرفوريوس، كتاب احصاء العلوم، كتاب الكناية، كتاب الردّ على النحوى، كتاب الردّ على جالينوس، كتاب فى اداب الجدل، كتاب الردّ على الراوندى، كتاب فى السعادة الموجودة، كتاب التوطئة فى المنطق، كتاب المقاييس المختصر، كناية كتاب النذر، شرح كتاب المجسطى، كتاب شرح البرهان لارسطوطاليس، كتاب شرح الخطابة له، كتاب شرح المغالطة له، كتاب شرح القياس له وهو الكبير، كتاب شرح المقولات، تعليق كتاب شرح باريمينياس، صدر للكتاب الخطابة، كتاب شرح السماع (الطبيعى)، كتاب المقدّمات من موجود وضرورى، كتاب شرح المقالة للاسكندر فى النفس، كتاب شرح السماء والعالم، شرح كتاب الاخلاق لارسطو، كتاب شرح الاثار العلوية، تعليق الكتاب (الموسوم) بالحروف، كتاب فى المبادى الانسانية، كتاب الردّ على الرازى، كتاب فى المقدّمات، كتاب فى العلم الالاهى، كتاب فى اسم الفلسفة ووصفها، كتاب الفحص، كتاب فى اتّفاق اراء ارسطوطاليس وافلاطون، كتاب فى الجنّ وحال وجودهم، كتاب فى الجوهر، كتاب فى الفلسفة وسبب ظهورها، كتاب التاثيرات العلوية، كتاب فى الحيل (الهندسية) كتاب النواميس، كتاب له نسبة الى صناعة المنطق، كتاب السياسة المدنية،

او المكتسبة غير مستنكر ولا مدفوع ،

* يه * معلوم ان الكواكب متى اسجمعت انوارها مع ضوء الشمس على جسم من الاجسام السفلية اثّرت فيها اثرا مخالفا لما يؤثّر عند انفرادها عنه وذلك مختلف بالاكثر والاقلّ والاشدّ والاضعف والازيد والانقص بمقدار تهيّؤ ذلك الجسم فى الازمنة المختلفة لقبول ذلك الاثر وايضا فان بين الاجسام تفاوتا فى القبول وهذه هى الخواصّ التى هى موجودة وفاعلة وان كانت غير مضبوطة بمقاديرها وهيئاتها على الاستقصاء والاستيفاء ،

* يو * العلل والاسباب اما ان تكون قريبة واما ان تكون بعيدة فالقريبة معلومة مضبوطة على اكثر الامور وذلك مثل حمى الهواء من انبثاث ضوء الشمس فيه والبعيدة قد يتّفق ان تصير مدركة معلومة مضبوطة وقد تكون مجهولة فالمضبوطة المدركة منها كالقمر يمتلى ضوءا ويسامت بحرا فيمتدّ فيسقى الارض فينبت الكلاء فيرتعها الحيوان فيسمن فيربح عليها الانسان فيستغنى وكذلك ما اشبهها ،

* يز * لا يستنكر ان يحدث فى العالم امور لها اسباب بعيدة جدّا فلا تضبط لبعدها فيظنّ بتلك الامور انها اتّفاقية وانها من حيّز الممكن المجهول مثل ان يسامت الشمس بعض الاماكن النديّة فترتفع بخارات كثيرة فينعقد منها سحائب ويمطر عنها امطار وتكدر بها اهوية فتتعفّن بها ابدان فتعطب فيرثيهم اقوام فيستفنون غير ان الذى يزعم انه قد يوجد سبيل الى معرفة وقت استفناء هؤلاء القوم ومقداره وجهته من غير اقتفاء السبيل الذى ذكرت مثل تفأّل او معاقبة او استخراج حساب او مناسبة بين اجسام او اعراض فهو مدّعٍ ما لا يذعن له عقل صحيح البتّة ،

* يح * امور العالم واحوال الانسان فيه كثيرة وهى مختلفة فمنها خير ومنها شرّ ومنها محبوب ومنها مكروه ومنها جميل ومنها قبيح ومنها

نافع ومنها ضارّ فانّى واضع وضع بازاء كثرة افعاله كثرةً من امور العالم مثل حركات البهائم او اصوات الطيور او كلمات مسطورة او فصوص معمولة او سهام منشورة او اسامى مذكورة او حركات من حركات المنجم او ما اشبه ذلك مما هى فيه كثرة فانه قد يصادف بين تلك الاحوال وبين ما وضع ... ذكر انه كثرة كانت مناسبة يقيس بها بين هذه وبين تلك ثم قد يتّفق فيها اسماء يعجب الناظر فيها ويتمسّك بها لا ... لا عن ضرورة ولا عن وجوب ينبغى للعاقل ان يعتمده ... يركن اليه من كان فى عقله ضعف اما ذاتى واما عرضى ... الانسان الفتى الذى لا تجارب معه ... والعرضى هو ما يكون للانسان عند ما يغلب عليه بعض الآلام ... مثل شهوة مفرطة او غضب او حزن او خوف ... شبه ...

* يط * من به حركات الاجرام العلوية والمنسوبات ... ذلك من اصوات الطيور وحركات البهائم وخطوط الاكتاف ... الاكُف واختلاجات الاعضاء وسائر ما يتفأّل ويتطيّر ... لمعنيين اثنين احدهما هو ان تلك الاجرام ... فى الاجرام ... بكيفياتها فهى لذلك مظنون بها انها مؤثّرة ... بتّصالاتها ... وظهورها وغَيْبوبتها وتقاربها وتباعدها والاخر انها ... بعيدة عن الفسادات ؟

* ك * ليت شعرى لما وجدت انفعالات ... بعضها متنفرة وبعضها متلائمة وبعضها اشدّ ملائمة وبعضها اشدّ منفرة ... يجب ... لا يكون حلول الكواكب فى الدرجات التى تنسب فى ... ايضا حالها فى المساعد والمناحس كذلك ... من ... عليه ان تلك الدرجات وتلك البروج انما هى بتوضع لا بالطبع ...

هناك البتّة تغيّر وتخالف طبيعى ❊

* كا * الم تعلم ان الاستقامة والاعوجاج والنقصان والكمال التى تقال فى مطالع البروج انما هى بالاضافة الى الاماكن باعيانها ولاجل تلك الاماكن لانها فى انفسها ذوات اعوجاج واستقامة وكمال ونقصان وسائر ما اشبهها فاذا كان الامر كذلك فما الذى يوجب ان يكون دلالتها على الاجرام السفلية من الحيوان والنبات بحسب تلك التى قبلت فيها وان صحّ ذلك فى ذواتها فهو يوجب شيا غير ما هو داخل فى التاثيرات الداخلة فى باب كيف ❊

* كب * من اعجب العجائب ان يمرّ القمر فيما بين البصر من الناس باعيانهم فى موضع من المواضع فيستر بجرمه عنهم ضوء الشمس وهو الذى يسمّى الكسوف فيموت لذلك ملك من ملوك الارض ولو صحّ هذا الحكم واطّرد لوجب ان كل انسان او اىّ جسم كان اذا استتر بسحاب عن ضوء الشمس فانه يموت لذلك ملك من الملوك او يحدث فى الارض حادث عظيم وذلك ما ينفر عنه طباع المجانين فكيف العقلاء ❊

* كج * بعد ما اجتمع العلماء واولو المعرفة بالحقائق على ان الاجرام العلوية فى ذواتها غير قابلة للتاثيرات والتكوينات ولا اختلاف فى طباعها فما الذى دعا اصحاب الاحكام الى ان حكموا على بعضها بالنحوسة وعلى البعض بالسعادة والى غير ذلك من الوانها وحركاتها البطيئة والسريعة فليس ذلك بمستقيم فى طريق القياس اذ ليس كل ما اشبه شيأ بعرض من الاعراض فانه يجب ان يكون شبيها به بطبعه وان يصدر عن كل واحد منهما ما صدر عن الاخر ❊

* كد * لو وجب ان يكون كل ما كان لونه من الكواكب شبيها بلون الدم مثل المرّيخ دليلا على القتال واراقة الدماء لوجب ان يكون كل ما

كان لونه احمر من الاجسام السفلية ايضا دليلا على ذلك اذ هى اقرب منها واشدّ ملائمة ولو وجب ان يكون كل ما كان حركته سريعة او بطيئة من الكواكب دلائل على التباطؤ والتسارع فى الحوائج لوجب ان يكون كل بطيئ وكل سريع من الاجرام السفلية ادلّ عليها اذ هى اقرب منها واشبه بها واشدّ اتّصالا وكذلك الامر فى سائرها ؛

* كه * ما اعمى بصر من نظر فى امر البروج فلما وجد الحمل به يبتدأ فى تعديدها حكم انه يدلّ على راس الحيوان وخصوصا الانسان ثم لما كان الثور يتلوه حكم بانه يدلّ على العنق والاكتاف وكذلك الى ان ينتهى الى الحوت حكم بانه يدلّ على القدمَيْن انما كان ينظر بعينه السخيف وعقله المذهول الى الحوت وهو متّصل بالحمل والى القدمين وهما غير متّصلين بالراس فيعلم ان حكمه غير مطّرد فى ذلك اذ اعضاء بدن الحيوان موضوعة على الاستقامة والبروج على الاستدارة وليس بين المستقيم والمستدير مناسبة لكن من اعظم المصائب ان الضرورة تدعو الى التقويم بمثل هذا الطعن الذى لا يدرى هل الطعن اضعف ام المطعون غير ان الشرّ يدفع بالشرّ ولولا ان الاشتغال بامثال هذه المقاولات والمعاندات مما يتعطّل به الزمان لا ثبت منها جملة ؛

* كو * من حكم بان زحل هو ابطأ الكواكب سيرا والقمر اسرعها سيرا لمَ لم يقلب الحكم ان زحل اسرعها سيرا اذ مسافته اطول مسافات الكواكب السيّارة سواها والقمر ابطأها اذ مسافته اقرب مسافات تلك ؛

* كز * هب ان القمر وسائر الكواكب ادلّة على الامور والاحوال على ما وصفه اصحاب الاحكام لمَ قالوا ان الامور التى يراد ان تكون خفيّة مستورة ينبغى ان تتعاطاها فى وقت الاجتماع لاضمحلال ضوء القمر أَما علموا ان ضوء القمر على حالته لم يتغيّر ولم يلحقه زيادة ولا نقصان وانما ذلك

بالقياس الينا لا غير وكذلك ما قالوه فى الامتلاء والاستقلال ومهما لم يلحقه فى ذاته تغيّر فما الذى يجب ان يلحق ذلك البصر ما هو دليل من الامور على ما وضع ›

* كح * لما كانت الكواكب والشمس فى ذواتها لا حارّة ولا باردة ولا رطبة ولا يابسة باتّفاق من العلماء فما معنى الاحتراق الذى ادّعوا فى الكواكب التى تقرب من الشمس وحيث وضعوا الشمس دليلا على الملوك والسلاطين فلِمَ لم يجمعوا بان الكواكب التى هى دليل على نوع من انواع الناس مثل عطارد الذى وضعوه دليلا على الكتبة او على من يكون هو صاحب طالعه وهيلاجه اذا قرب من الشمس ان يكون له تمكّن من السلطان وقرب اليه وزُلفى لكنهم جعلوا ذلك منحسة ›

* كط * من يظنّ ان هذه بتجارب عليها وجدت دلائل هذه الكواكب وشهاداتها فليعمد الى سائر ما وضع ليقلّبها معلوما فى المواليد والمسائل والتحاويل فان وجد بعضها يصحّ وبعضها لا يصحّ على ما عليه حال ما وضع فليعلم ان ذلك ظنّ وحسبان واستحسان وعرفة ›

* ل * لم تر احدا وان كان من الاشتهار باحكام النجوم والايمان بها واليقين فيها بغاية ليس من ورائها مثل غاية وهو يقطع امرا مما يهمّه لاجل حكم يحكم له به وان عاين فى طالع مولده او يساله جميع الشهادات التى بها يُستدلّ وعليها يعوّل اخراج مل وترك حزم فى حرب واخذ زاد فى سفر او ما اشبهه ذلك واذا كان الامر على هذا السبيل فما اشتغالهم بهذا الفنّ الا لاحدى ثلاث اما لتفكّر وولوع واما لنكث وتشوّق وتعيّش به واما لحزم مفرط وعمل بما قيل ان كل مقول محذور منه ›

قطعة ماخوذة من تاريخ الحكماء [illegible]
ابن يوسف القفطي وزير [illegible]

محمّد بن محمّد بن طرخان [illegible] احدى مدن الترك [illegible] العراق واستوطن بغداد [illegible] المتوفى بمدينة السلام في ايام المقتدر [illegible] وأربى عليهم في التحقيق وشرح [illegible] وقرّب متناولها وجمع ما يحتاج اليه منها في [illegible] الاشارة منبّهة على ما اغفله الكندي وغيره من صناعة التحليل [illegible] التعليم واوضح القول فيها عن مواد المنطق الخمسة [illegible] وعرّف طرق استعمالها وكيف يصرف صورة القياس في كل مادة منها فجاءت كتبه في ذلك بالغاية الكافية والنهاية [illegible] ثم له بعد هذا كتاب شريف في احصاء العلوم والتعريف باغراضها لم يسبق اليه ولا ذهب احد مذهبه فيه ولا يستغني طلاب العلوم كلها عن الاهتداء به وتقديم النظر فيه، وله كتاب في اغراض افلاطون وارسطوطاليس يشهد له بالبراعة في صناعة الفلسفة والتحقيق بفنون الحكمة وهو اكبر عون على تعلّم طريق النظر وتعرّف وجه الطلب اطّلع فيه على اسرار العلوم وثمارها علما علما وبيّن كيف التدرّج من بعضها

الى بعض شيا شيا ، ثم بدأ بفلسفة افلاطون يعرف بغرضه منها وسمّى تواليفه فيها ثم اتبع ذلك بفلسفة ارسطوطاليس فقدّم لها مقدّمة جليلة عرف منها بتدرّجه الى الفلسفة ثم بدأ بوصف اغراضه فى تواليفه المنطقية والطبيعية كتابا كتابا حتى انتهى به القول الى النسخة الموجّهة الى اول العلم الالهى والاستدلال بالعلم الطبيعى عليه فلا اعلم كتابا اجدى على طلب الفلسفة منه فانه يعرف بالمعانى المشتركة لجميع العلوم والمعانى المختصّة بعلم علم منها ولا سبيل الى فهم معانى قاطيغورياس وكيف هى الاوائل الموضوعة لجميع العلوم آلا منه ، ثم له بعد هذا فى العلم الالاهى وفى العلم المدنى كتابان لا نظير لهما احدهما المعروف بالسياسة المدنية والاخر المعروف بالسيرة الفاضلة عرف فيهما بجُمل عظيمة من العلم الالهى على مذهب ارسطوطاليس فى المبادى الستّ الروحانية وكيف يوجد عنها الجواهر الجسمانية على ما هى عليه من النظام واتّصال الحكمة وعرف فيهما بمراتب الانسان وقواه النفسانية وفرق بين الوحى والفلسفة ووصف اصناف المدن الفاضلة وغير الفاضلة واحتياج المدينة الى السير الملكية والنواميس النبوية ،

وكان ابو نصر الفارابى معاصرا لابى بشر متى بن يونس الا انه كان دونه فى السنّ وفوقه فى العلم وعلى كتب متى بن يونس فى علم المنطق تعويل العلماء ببغداد وغيرها من امصار المسلمين بالمشرق لقرب ماخذها وكثرة شرحها وكانت وفاة ابى بشر ببغداد فى خلافة الراضى ، وقدم ابو نصر الفارابى على سيف الدولة ابى الحسن علىّ بن ابى الهيجاء عبد الله ابن حمدان الى حلب واقام فى كنفه مدّة بزىّ اهل التصوّف وقدّمه سيف الدولة واكرمه وعرف موضعه من العلم ومنزلته من الفهم ورحل فى صحبته الى دمشق فادركه اجله بها فى سنة تسع وثلثين وثلثمائة ،

وهذه اسماء تصانيفه ، كتاب البرهان ، كتاب القياس الصغير والكتاب الاوسط ، كتاب الجدل ، كتاب المختصر الصغير ، كتاب المختصر الكبير ، كتاب شرائط البرهان ، كتاب النجوم ، كتاب فى قوّة النفس ، كتاب الواحد والوحدة ، كتاب اراء اهل المدينة الفاضلة ، كتاب ما ينبغى ان يتقدّم الفلسفة ، كتاب فى المستغلق من كلامه فى قاطيغورياس ، كتاب فى اغراض ارسطوطاليس ، كتاب فى الجزء (وما لا يتجزّء) ، كتاب له فى العقل والمعقول ، كتاب المواضع المنتزعة من الجدل ، كتاب شرح المستغلق فى المصادرة الاولى والثانية ، كتاب تعليق ايساغوجى على فرفوريوس ، كتاب احصاء العلوم ، كتاب الكناية ، كتاب الردّ على النحوى ، كتاب الردّ على جالينوس ، كتاب فى اداب الجدل ، كتاب الردّ على الراوندى ، كتاب فى السعادة الموجودة ، كتاب التوطئة فى المنطق ، كتاب المقاييس المختصر ، كناية كتاب النذر ، شرح كتاب المجسطى ، كتاب شرح البرهان لارسطوطاليس ، كتاب شرح الخطابة له ، كتاب شرح المغالطة له ، كتاب شرح القياس له وهو الكبير ، كتاب شرح المقولات ، تعليق كتاب شرح باريمينياس ، صدر لكتاب الخطابة ، كتاب شرح السماع (الطبيعى) ، كتاب المقدّمات من موجود وضرورى ، كتاب شرح المقالة للاسكندر فى النفس ، كتاب شرح السماء والعالم ، شرح كتاب الاخلاق لارسطو ، كتاب شرح الاثار العلوية ، تعليق الكتاب (الموسوم) بالحروف ، كتاب فى المبادى الانسانية ، كتاب الردّ على الرازى ، كتاب فى المقدّمات ، كتاب فى العلم الالاهى ، كتاب فى اسم الفلسفة ووصفها ، كتاب الفحص ، كتاب فى اتّفاق اراء ارسطوطاليس وافلاطون ، كتاب فى الجنّ وحال وجودهم ، كتاب فى الجوهر ، كتاب فى الفلسفة وسبب ظهورها ، كتاب التاثيرات العلوية ، كتاب فى الحيل (الهندسية) كتاب النواميس ، كتاب له نسبة الى صناعة المنطق ، كتاب السياسة المدنية ،

كتاب فى ان حركة الفلك سرمدية، كتاب فى الرويا، كتاب احصاء القضايا، كتاب فى القياسات التى تستعمل، كتاب الموسيقى، كتاب فلسفة افلاطون وارسطوطاليس، كتاب شرح العبارة لارسطوطاليس على جهة التعليق، كتاب الايقاعات، كتاب مراتب العلوم، كتاب فى خطابة المغالطين، وله جوامع الكتب المنطقية، وله رسالة سمّاها نيل السعادات، وله الفصول المنتزعة من الاخبار٭

قال العبد الفقير الى رحمة ربّه الغفور الشيخ فريدرخ ديتَريصى
مصحّح هذا الكتاب قد فرغت بعون الله تعالى من
انتخاب وتهذيب رسائل ابى نصر الفارابى وطبعها
عام الف وثمان مائة وتسعة وثمانين من
الاعوام المسيحية فى مدينة لَيْدَن
غفر الله له وللناس اجمعين
وهو حسبنا ونعم
الوكيل
٭

109, 4. 10 بحكم *a* محكم . 11 والحسبانية *a* والاستحسانية *a* محكمين . 13 في الاسم *a* الاسم 12 . والجسمانية . 16 وكسف *a* وكرب . 20 lies استدلّوا für واستدلوا .

110 7 الاستقضاء *a* الاستقصا . 20 تفالّ *a* تفاك, معاقبة *a* عاقبة .

111 2 حركات *a* ركائب . 5 انه *a* اي . 22 معما ما .

112 4 lies لا انها für لا نهما . 6 قيلت *a* قيل . 20 يصدر *a* صدر .

113, 2 كان *a* fehlt.

114, 7 يجمعوا *a* يحملوا . 11 بتجارب *a* بحارب . 12 يساله *a* معلوما *a* بها . 14 ما وضع *a* ما وضع على ما وضع . 17 مسئلة *a* .

Abh. IX — *a*. Berlin man. or. fol. 493 pag. 111. — *b*. Berl. man. or. Pet. II 738 pag. 99. d. Berl. man. or. quarto 786 pag. 82 — *c*. Conjectur. cas = aus Casiri.

115, 3 *c* فاراب *a b d* الفاراب . 6 *c* حيلان *a b d* جبلاد — *d* المتوفى *a* المتوافي *b* المستوفى . 9 *b d* لطيفة الاشارة *a* fehlt. 12 *c* بالغاية *a b d* الغاية 13 *c* باغراضها *b d* باعراضها *a* باغراض . 15 *b d* الاهتداء *a* الاعتداد . 18 *a d* كيف *b* كشف.

116, 4 *c* الموجّهة *a b d* الموجودة . 8 *c* هي *a b d* وهي . 13, 14 *b* وغير الفاضلة *a d* fehlt. 22 *a* فادركه اجله *b d* قادرا رجله.

117, 1 *c* والكتاب *b d* كتاب *a* الكتاب *b c* وما لا يتجزّا *a b d* fehlt. 7 *c* والمعقول *a b d* fehlt. 9 *a d* الكناية *b* الكتابة . 10 *a d* اداب *b* الادب . 11 *a d* في *b* الي . 15 *c* الطبيعي fehlt *a b d* ad المقدمات *b* القدماء . 17 cas لأرسطو — شرح *a b* كتاب الاخلاق *d* الاطلاق . 18 *c* الموسوم بالحروف *a b d* الحروف . 20 cas. ووصفها *a b d* fehlt. 22 cas. الهندسة *a b d* fehlt.

118, 3 *a* علي *b d* fehlt.

93, 11 يحتوي *a* نحوي . 13 هما *a* fehlt.

94, 2 انهما فصلان *a* انهـا فـصـلا . 3 lies ظـنـنـت fur ظننت. 8 ببعضه *a* fehlt. 14 بما *a* لا بما.

95, 3 فهى *a* فهو . 6 اذا *a* اذ . 10 اولا *a* ولا . 19 وضعه *a* صفته . 20 المطبق *a* المطيف . 23 يطيق *a* يطيف.

96, 3 lies بذلك fur بدلك . 22 شيا *a* شي.

97, 12 لا بغير *a* وغير . 15 ومجردة *a* ومجردا.

98, 6 فاما ان , *a* فـان . 8 ذلك كان *a* كـان — معلومـا معلوما غير المعلومـيـن النادرين *a* بالمعلومين التامّين. 21 ايضا *a* fehlt. 23 lies اختيارا für احتيارا.

99, 12 البرودة *a* fehlt. 17 عن سقراط *a* او سقراط.

100, 13, 14 ايضا فيما يصح *a* ايضا صح.

101, 12 او لا متناقضتان *a* والمتناقضتان . 13 متضادتان *a* fehlt. 18 ومثل *a* fehlt. 19 او *a* fehlt. 21 قول *a* قوة.

102, 1 للفهم *a* لـلـهـم. 11 انه *a* fehlt. 15 ويـجـعـل *a* فيـجـعـلـه . 16 وهـذا *a* fehlt. 17 كـانـه *a* fehlt. 19, 20, 23 المخلص *a* المحصل.

103, 2 فينقله *a* فينتقل.

Abh. VIII. — Ebenfalls nur in *a*.

104, Uberschrift a. رسـالة للمعلم الثانى فيما الح . 5 مشغوفـا *a* معشوقـا — مسهرا *a* مستهرا . 8 ومـا *a* فـيـمـا — واجـدت *a* وسـطـت . 10 المغيبات *a* المعيّنات . 13 وسقطت *a* واجدت.

105, 4 لها *a* له . 10, 14 باستقصا *a* بـاستقصا . 18 يبلغ *a* يبلغه . 20 لمجري *a* مجر من.

106, 8 القنفذ *a* القفنس . 18 اتفاقية *a* اتفاقا.

107, 1 lies يتكلف für يتكلم . 3 عـوائـق *a* عواتق . 9 شيء *a* الشيء . 17 التاهب *a* الالهية.

108, 13 lies حيلة für جبلّة . 14 ويتفرقـوا *a* ويـنـفـروا. 16 لقصورهم *a* لقصودهم . 19 وجوده *a* وجود.

79, 1 *a* المنبعثة *b d* المتشبعة. 3 *d* يصل *a b* يصك. 13 *d* + ذلك من الشكل الاول — (hier endet *d*). 15 *b* وتكييف *a* وتكثيف — *a* مماسة *b* مسامتة.

80, 3 *c* لتوفيق *a* لتوقف *b* لتوقيفهما. 7 *b* وكذلك *a* fehlt. 12 *a* وكيف *b* وكيف لا. 16 *b* وجوده *a* وجود. 20 *a* وظاهريته *b* fehlt. 23 *a* وبعد *b* ولعل.

81, 5 *b* لانه *a* fehlt. 7 *a* ويجوز *b* يجوز اذ *a b* وجوه خمس *a* وجوده. 14 اخذت *b* وجدت — *b* + كون ابى بكر. 21 *a* وبحسب — كثرة *b* fehlt. 23 الى الذات *b* fehlt.

82, 1 *a* ما *b* مابه. 5 *b* هو الحق *a* fehlt. — 1, 2 *a* عند المطابق *b* fehlt. 10 *c* لان *a b* الا. 12 *a* عن ذاته *b* fehlt.

83, *b* يصدر عنه. 1 *a* ويصدر. 2 *a* ينسب *b* fehlt. 3, 4 *a* فيه — ووجد *b* معه ووجد.

Abh. VII war nur in *a* mir zugänglich. Die Aenderungen stehen zuerst denn folgt die Lesart in *a*.

84, 19 سئل فيما رآه *a* وما رآه. 21 حدّ *a* احد.

85, 10 يدل *a* fehlt. — 17, 19 lies والملاسة.

86, 10 يحتوي *a* يحوي. 12 معوّله *a* معقوله.

87, 4 واجزاء *a* وجزء *b* فى الحقيقة *a* الحقيقة. 22 والمعنى من المعانى *a* والمعانى.

88, 5 لا بد لتلك *a* تلك لانم. 10 معنى *a* لمعنى. 20 انيته *a* اينته. 21 اثبات *a* ثبات.

89, 12 وماهيته *a* وما بيانه. 15 محمول المحمول *a* محمول. 18 يطرح *a* ينطرح.

90, 1 او ما *a* وما. 3 نظرة *a* فطره. 12 قلبها *a* فلا بها.

91, 15 كثيرا ما *a* كثير ما.

92, 5 بحرف ج والنسبة *b* والى ما يرجع *a* والى ما لايرجع *a* وللا انفعاليات. 10 او الى *a* والى — حرف النسبة والانفعالات. 13 الا *a* الى.

بل المقوم — بذلك الفصل *de* 23 ,22 . قبل بالذات عن الامر *de* *a b* fehlt.

68, 2 *b* فصل له *a d e* fehlt. 3 *a* + له وان كان موجودا فصل كان داخلا . 7 فكثر *d e* فيتكثر . 9 *e* ند *a b d* ضد . 22 *d e* ذاته بعد *b* بذاته *a* بذاته بالاشياء .

69, 5 *d e* ولم تدهش *a b* ثم بدهش . 18 *a b d* الوجود *e* الوجوب .

70, 3, 4 *a* الى — وجهه *b d e* fehlt. 6 *a e* ولا حدا *b d* fehlt. 10 lies واللذّة für واللذة . 20 *b* ويكره *a d e* fehlt.

71, 11 *c* لذيذه *a b d e* لذيذ . 14 lies الكمول für لكمول . 17 *a b e* تصلى *d* فضلا . 21 *a e* عالم *b d* خاتم . 22 *a b* مركب *d* متجزء *e* متجسد .

72, 9 *a b* ابداعية *d e* عبادية . 12 *b d e* البشرية *a* النبوية . 21 *a b* وتبقيته *d* وتنميته .

73, 2 *d* المعهود *a b* المعثور 3 *b d* يوتيه *a* يفيده . 7 *a b* عقد *d* عقل . 8 *d* يستودعها *b* يستوصفها *a* الوهم *b d* الوهم وحوله . 19 *a b* جوبة *d* جوهر .

74, 7 *a* والحافظة *b d* والمفكرة . 10 *b* الظاهر *a d* fehlt. *c* خلطه *a b d* خلطا . 12 *b* ادرك *a d* fehlt.

75, 4 *a b* شغل *d* مشتغلة . 9 *a* والملائكة *b d* والملكية . 13 *a* اجتمعت *b d* احتجت . 23 *c* امكنها *a b d* امتهنها .

76, 1, 2 *b d* الباطن — فشبح *a* fehlt. 5 *b* ويغشى *a d* وينشا . 16 *d* يستتم *a b* يتم . 18 *a b* مخصوص *d* محسوس . 20 *d* بل غير داخل *a b* fehlt.

77, 1 *b d* لاستعلت *a* لاستغلبت . 5 *a* + في تلاقيها اليقظة . 15 *b d* المذكورة المذكرة . 19 *a b* يري *d* عنه يسري . 20 *d* مسطح *a b* fehlt.

78, 1 *a b* فيشتمل *d* فيستعمل . 4, 5 *d* كل — الوجود *a b* fehlt. 11 *d* مقدر *a b* بقدر . 14, 15 *a b* منذ — الاختيار *d* fehlt. 17, 18 *d* هو — ايجاده *a b* fehlt. 20 *d* محمولا *a b* مجبولا . 21, 22 + *d* اوجب وجود الكل وترتيبها .

61, 3 لذلك *d* كذلك . 8 *d* + الحاوى المماس سطح الجسم . 9 + من . 14 *d* + بالتقسيم *d* بالقسم 13 . لان لها محيط ومركز . 16 بعد *d* بعد . ان يكون اجزاء ولا يتاتى الى الاخر . 17 *d* + لا ان جاز وجوده . 18 المستقيمة *d* المستوية .

62, 2 لواحد ولا *d* وليس واحد . 3 صائرة *d* صار . 4 او *d* ولا . 5 مشترك 14 . من جنس واحد *d* fehlt . 13 في *d* اذا انتهى الى . *d* وقوى — الفعل 21 . يشتركون . 15 lies ويجب für ويجت . *d* والفعل . 22 وفيها *d* ومنها . 23 الابن . اما قبولا سريعا او بطيئا *d* والملاسة .

63, 1 الاولى *d* اولى . 2 الجرى الشديد *d* والجارى . 13, 14 *d* + سببا لنوع ابعد من . 15 ولكل نوع *d* fehlt. 16 + التى بها يبلغ ذلك النوع كماله . 20 الفعل *d* العقل . 22 والمفكرة *d* والفكر . 23 الاعضاء *d* الاعصاب .

64, 1 وليس *d* اذ ليس . 5 عقلا هيولانيا *d* هيولانيا . 10 احدى *d* الذات احدى . 16 موت *d* مفارقة . 17 لها *d* هى . 18 بتدبير *d* بدواء 19 بدنى — بدنى *d* ياتى . 21 — باى ارض . 21 — وقدره . وقضائه *d* fehlt. 22 اصلة *d* الواصلة . 23 لو اذ *d* ولو .

65, 1 الكثير — دائمة *d* fehlt. الذى *d* التى . 3 الشر *d* الخير .

VI. Abhandlung. — *a* Cod. Brit. Mus. 425, *b* Leidener Cod. Warn. 1002, *d* Cod. Berlin Peterm. II 466, *e* Cod. Berlin Landberg 368. — *b* ist von geläufiger Hand, vielfach ohne diakritische Puncte, oft incorrect; sie stimmt aber in der Reihenfolge der Abschn. durchweg mit *a* überein, und ist diese Ordnung hier beibehalten; *d* stimmt nur bis **79**, 13; *e* nur bis **72**, 12; beide Codices sind lässig geschrieben.

66, 4 *d e* الموجودة *a b* التى . 6 *a b d* هو *e* هوية . 8 *c* والا لكانت *b d e* والا لكان *a* ولا كان . 11 *e* موجود *a b d* موجودة هوية .

67, 2 *a b d* ومقتضى لازم *e* ومقتض لاحق . 5 *d e* لماهيته *a b* fehlt. 9 *a b d* لا مبدئها *e* اللامبدئها . 12 *a b* الامر قبل

der's Documenta p. 24—34. Erst nach dem Druck wurde ich darauf aufmerksam, dass Cod. Leiden 820, der gewöhnlich als eine Handschrift medicinischen Inhalts bezeichnet ist, auch wohl diese Abh. von Alf. enthalten möchte. Das hat sich denn auch bestätigt. Diese Handschrift unserer Abh. ist schön geschrieben, mit Gold und Blau verziert, kritisch aber nicht von dem Wert, welchen das Aussehn vermuten lässt. Wir geben hier die Varianten derselben und bezeichnen sie mit *d;* ganze Wortgruppen geben wir mit dem Zeichen +.

56, 3 والعقل والنفس *d* fehlt. 5 محدث — ويعلم *d* fehlt. 6 ما لا يتصور *d* الا بتصور. 7 يتقدمه *d* بتقديمه. 9 مشتملا ب *d* مستهلا ل. 11 اشهر *d* اطهر. 16 يقع *d* ثم يقع. 17 التصديق *d* التصديق اولا. 19 *d* + ويوصلنا الى تصور الاشياء ويوصلنا تلك الطرق الى التصديق. 21 نفرق *d* نفترق.

57, 3 وان *d* فما. 4 وجب *d* وجد. 6 واما ان يكون *d* او كان. 14 والفعل والغاية *d* والفاعل. 15, 16 شيء — مثل *d* fehlt.

58, 2 وعقل *d* وعاقل. — وعاقل محض *d* fehlt. 3 فيه *d* fehlt. 5 يوصل *d* يصل منه. 6 فتصير موجودة *d* فيصير وجود الاشياء بوجوده. 11 ظهر *d* ظهور. — لنظام *d* النظام. 12 لوجود *d* الوجود. 15 مجردا *d* محدودا. 16 وجود الشيء *d* الشيء وجوده. 19 لمية *d* كمية.

59, 1 وجه من الوجود *d* وجوب الوجود. 3 فيه *d* منه فيه. 11 من *d* عن. 13 الانفس *d* حصول الانفس. 17 والناطقة *d* والانسانية الناطقة. 18 لامر *d* عالم. 21 فبتلك *d* فتلك. 22 السموات *d* السماويات.

60, 1, 2 *d* وذلك هو السبب للحركة. 7 الاربع *d* الانواع. 12 + مفروضة فيها وليست مفروضة فى هذه ولا 17 للبسائط *d* لبسائطه. 20 *d* + خارج على لون واحد وعن ارادة واحدة. 21 متساوية *d* متلونة. 22, 23 *d* + كيف كان ما كان او سكونات على هذا الحد ومبداها يتصل.

a تسمى. — *b* اسم *a* fehlt. 17 *b* الا انك *a* الاشياء. *b* فانتقش *a* نقش.

43, 2 *b* نفسها *a* بعينها. 6 *b* تتفهم *a* يفهم. 16 *a* هو ليس *b* هى ليست. 18 *a* بعينه *b* نفسه. 23 *a* بالفعل معقولات *b* صور فى كل مواد.

44, 5 *b* انحاء *a* انحاء اخر. 14 *a* صار — معقولا *b* معقولات صارت. 20 *b* يعقل ذاته *a* يعقل ذاته من حيث ذاته.

45, 1 *a* بالقوة *b* بالفعل. 2 *a* ان *b* fehlt. 15 *a* مواد *b* موادها. 22 *c* هو فينا *a b* هو منا.

46, 8 *b* متفاضلة — بانحاء *a* fehlt. 10 *b* وان ما كان *a* ويومّل ان كان.

47, 10 *a* توصل *b* تودى. 10—11 *a* مشفا *b* شفافا.

48, 9 *c* اتحدت *a b* احتذى. 15 *c* وهذا *a b* وهذا شيء.

IV. Abhandlung. – Vgl. Schmölder's, Documenta 3—10 s.; unsere Aenderungen zuerst stehend.

49, 8 يقصد s. تقصد. 12 يجب s. تجب. 13 يحتاج s. تحتاج. 14 فمشتقة s. فمشتق. 16 المعلّم s. العلم. — يعلّم s. يتعلم. 21 اسم s. اسماء.

50, 2 يعلّم s. يتعلم. 8 تنسب s. ينسب. — وتسمى s. ويسمى. 11 وتدعى s. ويدعى. 22 فالكتب s. فالكتاب.

51, 9 لها — فاما الاشياء s. فاما لا كون له. 12 المقالتين s. مقالتين. 14 تتعلم s. يتعلم.

52, 1 u. 3 يصح s. تصح. 18 ان s. لان. 22 زكيا s. ذكيا.

53, 3 تمتحن s. يمتحن. 6 für الغلبة lies والغلبة. 15 يعملها s. تعملها.

54, 5 استبراء s. استبرى. 8 عليها s. عليه. 9 تقدّم s. يقدم. 11 ارادته s. ارادة.

55, 6 توخذ s. يوخذ. 9 المنقسم s. المنقسمة.

V. Diese Abhandlung befindet sich ebenfalls in Schmöl-

II. Abhandlung. — *a* Cod. Brit. Mus. 425, *b* Cod. Berol. Landberg 368 p. 116, *c* Aenderungen.

34, 1—4 *b* هذه مقالة فى اغراض ما بعد الطبيعة للحكيم الفاضل الكامل ابى نصر الفارابى قدس سره. 6 *a* هو *b* fehlt. 7 *a* هى *b* fehlt. 8 *b* هو ومضمونه *a* ومضمنه هو. 14 *a* هو *b* fehlt. 17 *a* قد يظنّ *b* fehlt.

35, 2 *a* له *b* ما هى. 3 *a* ينظر *b* فانه ينظر. 6 *b* وتمرض *a* وتسقم. 11 *a* وفى *b* فى. 13 *a* علما *b* fehlt. 14 *b* لكان لكل *a* فلكل. 15 *b* على *a* fehlt. 19 *c* لان *a b* فلان.

36, 2, 3 *a* وليس — هذا *b* fehlt. 5 *a* فيها *b* منها. 8 *a* بان *b* الذى. 18 *a* موضوعات *b* الى موضوعات. 21 *b* شبه الصدر *a* شبيه بالصدر. 22 *a* اولى *b* اعلى.

37, 2 *a* اقامة *b* وقيام وحبة. 3 *a* تنبيه *b* منبها. 8 *a* كانت او بالتشكيك *b* وبالتشكيك. 11 *a* العلم — بل *b* fehlt. 15 *c* وانها *a b* وانه. 16 *c* ان كان للموجودات *a b* fehlt. 17 *a* الجواهر *b* جوهر. 18 *c* وان *a* وانه *b* وايها. 20 für الافلاطونية lies الافلاطونية. 21 *a* حدودها *b* وجودها.

38, 3 *b* بالذات *a* الذات.

III. Abhandlung. — *a* Cod. Brit. Mus. 425, *b* Cod. Berol. Landberg 368. p. 117—120. *c* Aenderungen.

39, 2 *b* الاوّل *a* احدها 9 *a* التعقل *b* العقل 14 *a* فى استنباط *b* واستنباط. 15 *b* هذه *a* من هذين. 16 *b* تعقل *a* عقل. 19 *b* من وقفوا *a* متى تواقفوا. 21 *a* عاقلا *b* fehlt.

40, 4 *c* المتعقل *a* العقل *b* التعقل. 5 *b* فيما *a* فيمن. 11 *b* التعقل *a* المتعقل. — *b* جودة *a* الجيد. 13 *c* وعارضه *a b* وعارض. 17 *c* تبين *a b* تتبين.

41, 5 *c* يحصل *a b* يحصل فيه. 6 *a* وعلى *b* على. 7 *b* من *a* fehlt. 12 *a* بالتعقل كنسبة *b* بالعقل نسبه.

42, 11 *b* كلها *a* fehlt. 14 *c* موادها *a b* المواد. 15 *b* هى

26, 8 *a* موكولة *b* fehlt. 8, 9 *a* ذوى — الاراء *b* fehlt. 10 *c* بما *a b* ما. 14 *a* وزمان *b* fehlt. — *a* ذهنه *b* وهمه. 16 *c* ويعتقده *a b* يعتقده. 18 *c* اجبر *a b* اجيز. 20 *a* ويفسد *b* ويقدر.

27, 4 *a* معناه *b* fehlt. 5 *a* فمستنكر *b* فمن المستنكر. 6 *a* الصور *b* الصورة. 15 *a* غير موتلفة *b* غير ملتفة. 20 *a* مواضعها *b* مواضع. 23 *a* تخيله *b* يختله.

28, 1 *a* نجد ان *b* يجد ان. 3 *a* حالات *b* حلال. 4 *a* متناقضة *b* fehlt. — *a* واما ان يكون بعضها *b* fehlt. 6 *c* يقظة *a* ينقظه *b* سقط. 11 *a* بانيته *b* ماهية. 12 *c* لانه *a b* له. 13 *a* يشاكله ولا *b* fehlt. 18 *a* حى *b* هى. 20 *a* معنى *b* fehlt. 21 *a* الطبيعيات *b* الطبيعة. 23 *c* موجدا *a b* مريدا.

29, 1 *c* اشتباه *a* الاشتباه *b* الاشياء. 3 *c* بحيزه *a* حيزه *b* حيرة. — *a* مدثر *b* داثر. 6 *a* ان يقول *b* القول 8 *a* ينبغى *b* يبقى. 10 *a* متى *b* fehlt. 14 *a* المعوّل *b* المقول. 15 *a* مع *b* من.

30, 3 lies بعضها für بعصها. 4 *a* حيزه *b* ضره. 6 *a* ذلك *b* كذلك. 7 *a* فكيف *b* فيكون. 11 *c* افاضة *a b* افادة. — *a* بالمعونة *b* بالغوية. 12 *b* وتحصيلاتها *a* وتحصيله. 20 *a* اطلقت *b* اطلعت. 23 *b* وان *a* ولان.

31, 3 *a* اليه *b* fehlt. 5 *c* فكانها *a b* فكانه 6 *a* الطرف الاخر *b* الطرق الاخرة. 7 *a* كيانة *b* كتابة. 9—12 *a* القول — بان *b* fehlt. 14 *c* بدنى *a b* ببدنى. 16 *a* بقيت *b* ابهت. 17 *c* لمحيّا *a b* لمحتوى. 18 *a* الى العالم *b* fehlt. 19 *b* يلمع *a* يبلغ. 21 *a* الفكرة — فاذا *b* fehlt. 22 *c* يرقليطوس *a b* ارقليطوس.

32, 2 *a* الكيانى *b* الكتابى. 3 *b* فمن *a* فمتى. 7 *c* والعناية *a* والعناد *b* والعنا. 9 *c* الا *a b* fehlt. 16, 17 *a* — واطراف ومغاربها *b* fehlt.

33, 1 *c* ديوس *a* ربوس *b* ايوس. 8 *a* وعنده *b* وعندهم. 11 *a* حق حمده *b* كفا حقه.

b اعتبارية . 22 *a* فهما *b* فيما . 23 *a* طبيعية — هي *b* fehlt.

19, 3 *c* فيه جدا *a* جدا *b* توحيدا. 4 *a* ومن — ايضا *b* fehlt. — *a* كتاب *b* fehlt. 6 *b* يوقن *a* يوقف. 7 *c* فطلبة علما *a b* فطلب علمه 8 *a* احدث *b* اجذب . 16 lies *a* وان المساواة *b* fehlt.

20, 4 *a* الداقعون *b* الدابقون. 8 *a* تعلمها *b* تعليمهم. 12 *b* الاول *a* الاولى. 16 lies الجزئيّات . 18, 19 *a* وقد — قصد *b* fehlt. 20 *a* يعنونه *b* يعنوا به . 21 *a* البرهان *b* البراهين.

21, 1 *a* فاولا *b* ولا. 2 *a* جزء وجزء *b* حيز وحيز . 7 *c* حالته *a b* جلالته. 8 *a* معرفته *b* تعريفه . 10, 11 *a* وقد — جميعا *b* fehlt . 13 *a* التفكر *b* التذكر . 14 *a* فهما *b* فيما . 16 *a* بعض اعراض *b* fehlt . 17 *a* فعل مخصّ *b* يخصّ.

22, 1 *a* معا *b* fehlt. — *c* وضعناه *a* وصفناه. 6 *a* يذكره عند *b* يذكر وما يذكره . 7 *c* اشكل *a b* ما اشكل 9 *a* في — حدوثه *b* fehlt . 10 *a* علته الفاعلية *b* علة الفاعلة . 11 *a* يحدث *b* حادث . 14 u. 18 *a* ذائعة *b* ذائقة . 16 *a* سبيل *b* نيل . 18 *a* اهل *b* واهل . 22 *c* ولا *a b* لا.

23, 1 *a* بان *b* ان. 2 *a* اتى *b* ياتى. 3 *a* ما *b* من. 6 *a* وما يحدث عن *b* fehlt. 8, 9 *a* كما — باجزائه *b* fehlt. 11 *a* ويصح *b* وصحيح . 12 *a* وعن حركته *b* وحركته . 19 *a* لاجزاء العالم *b* لاجزائه . 20 *a* واثبت *b* fehlt.

24, 3 *a* اجزاء *b* اجزائه. 5 *b* لا شيء *a* لا شيا. — *a* لايجتمع *b* fehlt لا. 7, 8 *c* فهو لا واحد *a* فهو واحد ولا واحد. *b* وهو واحد ولاحد. 9 *c* كل واحد *a b* الواحد . 16 *c* وبوليطيا *a* وابلاطيا *b* واسليطيا . 19 *c* حرف *a* حروف *b* fehlt. 24 *c* ولامونيوس *a b* ولابونيوس .

25, 1 *a* استغنينا *b* استغناء. 2 *a* فمتى ما *b* وما. 8 *a* وبقائها *b* ونقاب. 9 *a* قدمائهم *b* امائهم . 10 *a* زبد *b* الزيد . 14 *b* طيّها *a* مطيها. — *a* ولفها *b* ونشفها. — *a* وتبديدها *b* وبدليل. 22 *a* على *b* fehlt.

109, 4, 10 بحكم *a* محكم . 11 والحسبانية *a* والاستحسانية *a* محكمين . 13 في الاسم *a* الاسم 12 . والجسمانية . 16 كسف *a* وكرب . 20 lies واستدلوا für واستدلوا .

110 7 الاستقضاء *a* الاستقصا . 20 تفال *a* تفاك , معاقبة *a* عاقبة .

111 2 حركات *a* ركائب . 5 انه *a* اي . 22 معا ما .

112 4 lies لا انها für لا نها . 6 قيلت *a* قيل . 20 يصدر *a* صدر .

113, 2 كان *a* fehlt.

114, 7 يجمعوا *a* يحملوا . 11 بتجارب *a* بحارب . 12 معلوما *a* بها . 14 ما وضع *a* ما وضع على ما وضع . 17 يسالة *a* مسئلة .

Abh. IX — *a*. Berlin man. or. fol. 493 pag. 111. — *b*. Berl. man. or. Pet. II 738 pag. 99. d. Berl. man. or. quarto 786 pag. 82 — *c*. Conjectur. cas = aus Casiri.

115, 3 *c* فاراب *a b d* الفاراب . 6 *c* حيلان *a b d* جبلان — *d* المتوفى *a* المتوافى *b* المستوفى . 9 *b d* لطيفة الاشارة *a* fehlt. 12 *c* بالغاية *a b d* الغاية 13 *c* باغراضها *b d* باعراضها *a* باغراض . 15 *b d* الاهتداء *a* الاعتداد . 18 *a d* كيف *b* كشف.

116, 4 *c* الموجّهة *a b d* الموجودة . 8 *c* هي *a b d* وهي . 13, 14 *b* وغير الفاضلة *a d* fehlt. 22 *a* اجلة فادركه *b d* قادرا رجلة.

117, 1 *c* والكتاب *b d* كتاب *a* الكتاب *b c* وما لا يتجزّأ *a b d* fehlt. 7 *c* والمعقول *a b d* fehlt. 9 *a d* الكناية *b* الكتابة . 10 *a d* اداب *b* الادب . 11 *a d* في *b* الي . 15 *c* الطبيعي fehlt *a b d* ad المقدمات *b* القدماء . 17 cas لارسطو — شرح *a b* كتاب الاخلاق *d* الاطلاق . 18 *c* الموسوم بالحروف *a b d* الحروف . 20 cas. ووصفها *a b d* fehlt. 22 cas. الهندسة *a b d* fehlt.

118, 3 *a* علي *b d* fehlt.

93, 11 يحتوي *a* نحوي . 13 هما *a* fehlt.

94, 2 انهما فصلان *a* انهـا فـصـلا . 3 lies ظننت fur ظننت . 8 ببعضه *a* fehlt. 14 بما *a* لا بما.

95, 3 فهي *a* فهو . 6 اذا *a* اذ . 10 اولا *a* ولا . 19 وضعه *a* صفته . 20 المطبق *a* المطيف . 23 يطيق *a* يطيف.

96, 3 lies بذلك fur بذلك . 22 شيا *a* شي.

97, 12 لا بغير *a* وغير . 15 ومجردة *a* ومجردا.

98, 6 فـاما ان , *a* فـان . 8 ذلك كان *a* كـان — معلومـا معلوما غير المعلومين النادرين *a* بالمعلومين التامّين. 21 ايضا *a* fehlt. 23 lies اختيارا für احتيارا.

99, 12 البرودة *a* fehlt. 17 عن سقراط *a* او سقراط.

100, 13, 14 يصح ايضا فيما *a* صح ايضا.

101, 12 او لا متناقضتان *a* والمتناقضتان . 13 متضادتان *a* fehlt. 18 ومثل *a* fehlt. 19 او *a* fehlt. 21 قول *a* قوة.

102, 1 للفهم *a* للهم . 11 انه *a* fehlt. 15 ويجعل *a* فيجعله . 16 وهذا *a* fehlt. 17 كانه *a* fehlt. 19, 20, 23 المخلص *a* المحصل.

103, 2 فينقله *a* فينتقل.

Abh. VIII. — Ebenfalls nur in *a*.

104, Uberschrift a. رسالة للمعلم الثانى فيما الخ . 5 مشغوفا *a* معشوقا — مسهرا *a* مستهرا . 8 ومـا *a* فيـمـا — وسقطت *a* وسطت . 10 المغيبات *a* المعيّنات . 13 واجددت *a* واجدت.

105, 4 لها *a* له . 10, 14 باستقصا *a* باستقصا . 18 يبلغ *a* يبلغه . 20 لمجري *a* مجر من.

106, 8 القنفذ *a* القنفس . 18 اتفاقية *a* اتفاقا.

107, 1 lies يتكلف für يتكلم . 3 عوائق *a* عواتق . 9 شيء *a* الشيء . 17 التاهب *a* الالهيه.

108, 13 lies حيلة für جبلّة . 14 ويتفرقوا *a* وينفروا . 16 لقصورهم *a* لقصودهم . 19 وجوده *a* وجود.

79, 1 *a* المنبعثة *b d* المتشبعة. 3 *d* يصل *a b* يصك. 13 *d* + ذلك من الشكل الاول — (hier endet *d*). 15 *b* وتكييف *a* وتكثيف — *a* مماسة *b* مسامتة.

80, 3 *c* لتوفيق *a* لتوقف *b* لتوقيفهما. 7 *b* وكذلك *a* fehlt. 12 *a* وكيف *b* وكيفلا. 16 *b* وجوده *a* وجود. 20 *a* وظاهريته *b* fehlt. 23 *a* وبعد *b* ولعل.

81, 5 *b* لانه *a* fehlt. 7 *a* ويجوز *b* اذ يجوز *a b* وجوه خمس *a* وجوده. 14 اخذت *b* وجدت — *b* + ابى بكر كون. 21 *a* وبحسب — كثرة *b* fehlt. 23 الى الذات *b* fehlt.

82, 1 *a* ما *b* مابه. 5 *b* هو الحق *a* fehlt. — 1, 2 *a* عند المطابق *b* fehlt. 10 *c* لان *a b* الا. 12 *a* عنذاته *b* fehlt.

83, *b* يصدر عنه. 1 *a* ويصدر. 2 *a* ينسب *b* fehlt. 3, 4 *a* فيه — ووجد *b* معه ووجد.

Abh. VII war nur in *a* mir zugänglich. Die Aenderungen stehen zuerst denn folgt die Lesart in *a*.

84, 19 سئل فيما رآه *a* وما رآه. 21 حدّ *a* احد.

85, 10 يدل *a* fehlt. — 17, 19 lies والملاسة.

86, 10 يحتوي *a* يحوي. 12 معوّله *a* معقوله.

87, 4 واجزاء *a* وجزء *b* فى الحقيقة *a* الحقيقة. 22 والمعنى من المعانى *a* والمعانى.

88, 5 لا بد لتلك *a* تلك لانحع. 10 معنى *a* لمعنى. 20 انيته *a* اينته. 21 اثبات *a* ثبات.

89, 12 وماهيته *a* وما بيانه. 15 محمول المحمول *a* محمول. 18 يطرح *a* ينطرح.

90, 1 او ما *a* وما. 3 نظره *a* فطره. 12 قلبها *a* فلا بها.

91, 15 كثيرا ما *a* كثير ما.

92, 5 والى ما لايرجع *a* والى ما يرجع *b* والنسبة ج بحرف *a* حرف النسبة — والى *a* او الى. 10 انفعاليات *a* وللا والانفعالات. 13 الا *a* الى.

der's
ich
wö
zei
Da
A
kr
v

61, 3 لذلك *d* كذلك. 8 *d* + الحاوى المماس سطح الجسم. 9 + لان لها محيط ومركز. 13 بالقسم *d* بالتقسيم. 14 *d* + من اجزاء ولا يتاتى الى الاخر. 16 بعد *d* ان يكون بعد. 17 *d* + لا ان جاز وجوده. 18 المستقيمة *d* المستوية.

62, 2 ولا لواحد *d* وليس واحد. 3 صائرة *d* صار. 4 او *d* ولا. 5 اذا انتهى الى *d* فى. 13 من جنس واحد *d* fehlt. 14 مشترك وقوى — الفعل 21. يشتركون *d*. 15 lies ويجب für ويجت. 21 الفعل — وقوى *d* يشتركون. 22 وفيها *d* ومنها. 23 واللين *d* اما قبولا سريعا او بطيئا *d* والملاسة.

63, 1 الاولى *d* اولى. 2 والشديد الحجرى *d* والحجارى. 13, 14 *d* + سببا لنوع ابعد من. 15 ولكل نوع *d* fehlt. 16 + التى بها يبلغ ذلك النوع كماله. 20 الفعل *d* العقل. 22 والمفكرة *d* والفكر. 23 الاعضاء *d* الاعصاب.

64, 1 وليس *d* اذ ليس. 5 عقلا هيولانيا *d* هيولانيا. 10 احدى *d* احدى الذات. 16 موت *d* مفارقة. 17 لها *d* هى. 18 بتدبير *d* بدواء 19 بدنى — ياتى *d* باى ارض. 21 — وقدره وقضائه *d* fehlt. 22 واصلة *d* الواصلة. 23 اذ لو *d* ولو.

65, 1 الكثير — دائمة *d* fehlt. الذى *d* التى. 3 الشر *d* الخير.

VI. Abhandlung. — *a* Cod. Brit. Mus. 425, *b* Leidener Cod. Warn. 1002, *d* Cod. Berlin Peterm. II 466, *e* Cod. Berlin Landberg 368. — *b* ist von geläufiger Hand, vielfach ohne diakritische. Puncte, oft incorrect; sie stimmt aber in der Reihenfolge der Abschn. durchweg mit *a* überein, und ist diese Ordnung hier beibehalten; *d* stimmt nur bis **79**, 13; *e* nur bis **72**, 12; beide Codices sind lässig geschrieben.

66, 4 *d e* الموجودة *a b* التى. 6 *a b d* هو *e* هوية. 8 *c* والا لكانت *b d e* والا لكان *a* ولا كان. 11 *e* موجود *a b d* هوية موجودة.

67, 2 *a b d* لازم ومقتضى *e* لاحق ومقتضى. 5 *d e* لماهيته *a b* fehlt. 9 *a b d* لا مبدئها *e* اللامبدئها. 12 *a b* قبل الامر

der's Documenta p. 24—34. Erst nach dem Druck wurde ich darauf aufmerksam, dass Cod. Leiden 820, der gewöhnlich als eine Handschrift medicinischen Inhalts bezeichnet ist, auch wohl diese Abh. von Alf. enthalten möchte. Das hat sich denn auch bestätigt. Diese Handschrift unserer Abh. ist schön geschrieben, mit Gold und Blau verziert, kritisch aber nicht von dem Wert, welchen das Aussehn vermuten lässt. Wir geben hier die Varianten derselben und bezeichnen sie mit *d;* ganze Wortgruppen geben wir mit dem Zeichen +.

56, 3 والعقل والنفس *d* fehlt. 5 ويعلم – محدث *d* fehlt. 6 ما لا يتصور *d* الا بتصور. 7 يتقدمه *d* بتقديمه. 9 مشتملا ب *d* مستهلا ل. 11 اشهر *d* اطهر. 16 يقع *d* ثم يقع. 17 التصديق *d* التصديق اولا. 19 *d* + ويوصلنا الى تصور الاشياء ويوصلنا تلك الطرق الى التصديق. 21 نفرق *d* نفترق.

57, 3 وان *d* فما. 4 وجب *d* وجد. 6 واما ان يكون *d* او كان. 14 والفعل والغاية *d* والفاعل. 15, 16 مثل – شيء *d* fehlt.

58, 2 وعقل *d* وعاقل. – وعاقل محض *d* fehlt. 3 فيه *d* fehlt. 5 يوصل *d* منه يصل. 6 فتصير موجودة *d* فيصير وجود الاشياء بوجوده. 11 ظهر *d* ظهور. – لنظام *d* النظام. 12 لوجود *d* الوجود. 15 مجردا *d* محدودا. 16 وجود الشيء *d* الشيء وجوده. 19 لمية *d* كمية.

59, 1 وجه من الوجود *d* وجوب الوجود. 3 فيه *d* منه. 11 من *d* عن. 13 الانفس *d* حصول الانفس. 17 والناطقة *d* والانسانية الناطقة. 18 لامر *d* عالم. 21 فبتلك *d* فتلك. 22 السموات *d* السماويات.

60, 1, 2 *d* وذلك هو السبب للحركة. 7 الاربع *d* الانواع. 12 + مفروضة فيها وليست مفروضة فى هذه ولا. 17 للبسائط *d* لبسائطه. 20 *d* + خارج على لون واحد وعن ارادة واحدة. 21 متساوية *d* متلونة. 22, 23 *d* + كيف ما كان او سكونات على هذا الحد ومبداها يتصل.

a تسمى. — b اسم a fehlt. 17 b الا انك a الاشياء. b فانتقش a نقش.

43, 2 b نفسها a بعينها. 6 b تتفهم a يفهم. 16 a ليس هو b ليست هي. 18 a بعينه b نفسه. 23 a معقولات بالفعل b صور في كل مواد.

44, 5 b انحاء a انحاء اخر. 14 a معقولا — صار b معقولات صارت. 20 b يعقل ذاته a يعقل ذاته من حيث ذاته.

45, 1 a بالقوة b بالفعل. 2 a ان b fehlt. 15 a مواد b موادها. 22 c هو فينا a b هو منا.

46, 8 b بانحاء — متفاضلة a fehlt. 10 b وان ما كان a ويؤمّل ان كان.

47, 10 a توصل b تودى. 10—11 a مشفا b شفافا.

48, 9 c اتحدت a b احتذى. 15 c وهذا a b وهذا شيء.

IV. Abhandlung. — Vgl. Schmölder's, Documenta 3—10 s.; unsere Aenderungen zuerst stehend.

49, 8 يقصد s. تقصد. 12 يجب s. تجب. 13 يحتاج s. تحتاج. 14 فمشتقة s. فمشتق. 16 المعلّم s. العلم. — يعلّم s. يتعلم. 21 اسم s. اسماء.

50, 2 يعلّم s. يتعلم. 8 تنسب s. ينسب. — وتسمى s. ويسمى. 11 وتدعى s. ويدعى. 22 فالكتب s. فالكتاب.

51, 9 فاما الاشياء — لها s. فاما لا كون له. 12 المقالتين s. مقالتين. 14 تتعلم s. يتعلم.

52, 1 u. 3 يصح s. تصح. 18 ان s. لان. 22 زكيا s. ذكيا.

53, 3 تمتحن s. يمتحن. 6 für الغلبة lies والغلبة. 15 يعملها s. تعملها.

54, 5 استبراء s. استبرى. 8 عليها s. عليه. 9 تقدّم s. يقدم. 11 ارادته s. ارادة.

55, 6 توخذ s. يوخذ. 9 المنقسم s. المنقسمة.

V. Diese Abhandlung befindet sich ebenfalls in Schmöl-

… Mus. 425, *b* Cod. Berol.
…derungen.

هذه مقالة فى اغراض …
للحكيم الفاضل …
ومضمنه *a* هو ومضمونه …
… قد … fehlt.
وتمرض *b* 6. فانه ينظر …
لكان لكل *b* 14. fehlt …
فلان *b* لان …
منها *b* فيها *a* 5. fehlt …
شبه *b* 21. الى موضوعات *b* موضعت …
اعلى *b* اولى …
كانت *a* 8. منها *b* تنبية *a* 3. …
وانها *c* 15. fehlt *b* بل — العلم *a* …
الجواهر *a* 17. fehlt *a b* ان كن …
lies الافلاطونية für 20. وليت …
وجودها …
الذى …

… — *a* Cod. Brit. Mus. 425, *b* Cod. Berol.
… —120. *c* Aenderungen.

فى استنباط *a* 14 العقل *b* التعقل *a* …
عقل *a* تعقل *b* 16. عقلين من …
b fehlt. عاقلا *a* 21. متى …
فيمن *a* فيما *b* 5. التعقل *b* العقل …
وعارضة *c* 13. الجيد *a* جودة …
تبيين …
من *b* 7. على *b* وعلى *a* 6. يحصل …
بالعقل نسبة …
هى *b* 15. المواد *a b* موادها …

26, 8 *a* موكولة *b* fehlt. 8, 9 *a* ذوى — الاراء *b* fehlt. 10 *c* بما *a b* ما. 14 *a* وزمان *b* fehlt. — *a* ذهنه *b* وهمه. 16 *c* ويعتقده *a b* يعتقده. 18 *c* اجبر *a b* اجيز. 20 *a* ويفسد *b* ويقدر.

27, 4 *a* معناه *b* fehlt. 5 *a* فمستنكر *b* فمن المستنكر. 6 *a* الصور *b* الصورة. 15 *a* غير موتلفة *b* غير ملتفة. 20 *a* مواضعها *b* مواضع. 23 *a* تخيله *b* يحتله.

28, 1 *a* نجد ان *b* يجدان. 3 *a* حالات *b* حلال. 4 *a* متناقضة *b* fehlt. — *a* واما ان يكون بعضها *b* fehlt. 6 *c* يقظة *a* ينقظه *b* سقط. 11 *a* بانيته *b* ماهية. 12 *c* لانه *a b* له. 13 *a* يشاكله ولا *b* fehlt. 18 *a* حى *b* هى. 20 *a* معنى *b* fehlt. 21 *a* الطبيعيات *b* الطبيعة. 23 *c* موجدا *a b* مريدا.

29, 1 *c* اشتباه *a* الاشتباه *b* الاشياء. 3 *c* بحيزه *a* حيزه *b* حيزة. — *a* مدثر *b* داثر. 6 *a* ان يقول *b* القول 8 *a* ينبغى *b* يبقى. 10 *a* متى *b* fehlt. 14 *a* المعوّل *b* المقول. 15 *a* مع *b* من ذلك.

30, 3 lies بعضها für بعصها. 4 *a* حيزه *b* ضره. 6 *a* ذلك *b* كذلك. 7 *a* فكيف *b* فيكون. 11 *c* افاضة *a b* افادة. — *a* بالمعونة *b* بالغوية. 12 *b* وتحصيلاتها *a* وتحصيله. 20 *a* اطلقت *b* اطلعت. 23 *b* وان *a* ولان.

31, 3 *a* اليه *b* fehlt. 5 *c* فكانها *a b* فكانه 6 *a* الطرف الاخر ا *b* الطرق الاخرة. 7 *a* كيانة *b* كتابة. 9—12 *a* القول — بان *b* fehlt. 14 *c* بدنى *a b* ببدنى. 16 *a* بقيت *b* ابهت. 17 *c* لمحيّا *a b* لمحتوى. 18 *a* الى العالم *b* fehlt. 19 *b* يلمع *a* يبلغ. 21 *a* الفكرة — فاذا *b* fehlt. 22 *c* يرقليطوس *a b* ارقليطوس.

32, 2 *a* الكيانى *b* الكتابى. 3 *b* فمن *a* فمتى. 7 *c* والعناية *a* والعناد *b* والعنا. 9 *c* الا *a b* fehlt. 16, 17 *a* اطراف — ومغاربها *b* fehlt.

33, 1 *c* ديوس *a* رُبوس *b* ايوس. 8 *a* وعند *b* وعندهم. 11 *a* حق حمده *b* كفا حقه.

b اعتباريه . 22 *a* فهما *b* فيما . 23 *a* هى — طبيعية *b* fehlt.

19, 3 *c* جدا فيه *a* جدا *b* توحيدا. 4 *a* ومن — ايضا *b* fehlt. *a* كتاب *b* fehlt. 6 *b* يوقن *a* يوقف. 7 *c* فطلبه علما *a b* فطلب علمه 8 *a* احدث *b* اجذب . 16 lies *a* وان المساواة *b* fehlt.

20, 4 *a* الداقعون *b* الدابقون. 8 *a* تعلمها *b* تعليمهم. 12 *b* الاول *a* الاولى. 16 lies الجزئيّات . 18, 19 *a* وقد — قصد *b* fehlt. 20 *a* يعنونه *b* يعنوا به . 21 *a* البرهان *b* البراهين.

21, 1 *a* فاولا *b* ولا. 2 *a* جزء وجزء *b* حيز وحيز . 7 *c* حالته *a b* جلالته. 8 *a* معرفته *b* تعريفه . 10, 11 *a* وقد — جميعا *b* fehlt. 13 *a* التفكر *b* التذكر . 14 *a* فهما *b* فيما. 16 *a* بعض اعراض *b* fehlt. 17 *a* فعل مخصّ *b* يخصّ.

22, 1 *a* معا *b* fehlt. — *c* وضعناه *a* وصفناه. 6 *a* يذكره عند في — حدوثه *a* 9 ما اشكل *a b* اشكل *c* 7 . يذكر وما يذكره *b* fehlt. 10 *a* علته الفاعلية *b* علة الفاعلة . 11 *a* محدث *b* حادث. 14 u. 18 *a* ذائعة *b* ذائقة . 16 *a* سبيل *b* نيل. 18 *a* اهل *b* واهل. 22 *c* ولا *a b* لا.

23, 1 *a* بان *b* ان. 2 *a* اتى *b* ياتى. 3 *a* ما *b* من. 6 *a* وما يصح عن يحدث *b* fehlt. 8, 9 *a* كما — باجزائه *b* fehlt. 11 *a* ويصح *b* وصحيح. 12 *a* وعن حركته *b* وحركته. 19 *a* لاجزاء العالم *b* لاجزائه. 20 *a* واثبت *b* fehlt.

24, 3 *a* اجزاء *b* اجزائه. 5 *b* لا شىء *a* لا شيا. — *a* لايجتمع *b* fehlt لا. 7, 8 *c* فهو لا واحد *a* فهو واحد ولا واحد. *b* وهو واحد ولا واحد. 9 *c* كل واحد *a b* الواحد . 16 *c* وبوليطيا *a* وابلاطيا *b* واسليطيا. 19 *c* حرف *a* حروف *b* fehlt. 24 *c* ولامونيوس *a b* ولابونيوس.

25, 1 *a* استغنينا *b* استغناء. 2 *a* فمتى ما *b* وما. 8 *a* وبقائها *b* ونقاب. 9 *a* قدمائهم *b* امائهم . 10 *a* زبد *b* الزيد . 14 *b* طيّها *a* مطيها. — *a* ولفها *b* ونشفها. — *a* وتبديدها *b* وبدليل 22 *a* على *b* fehlt.

b fehlt. 15 *a* واتمّ *b* واعمّ. 16 *a* وبين *b* وهو. 21 *a* الاشياء
b الاسباب. — *c* الضدّ *a b* العقد.

13, 5 *a* لا *b* fehlt. 13 *b* المبصر *a* لمبصر. — *a* هذا *b* fehlt.
15 *a* وتاولوا *b* وتالولها — *a* لهم *b* fehlt. 20 *a* فان الضياء *b* fehlt.
23 *a* البصر *b* fehlt.

14, 4 *a* السرج *b* البرج. 10 وما اشبهها *b* واشباهها.
11 *c* وجريهم *a* وحديهم *b* وجدتهم. 15 *a* تاثر *b* تاثير.
16 *a* المشف *b* المشتق. 20 *a* الاجراء *b* الاخيرا. 23 *a* اوردوها
b اوردها.

15, 2 *a* لما ادرك *b* لا ادراك. 4, 5 *a* القريبة — المسافة *b* fehlt.
6 *a* فظهر *b* فظاهر. 10 *a* بقوته *b* به هو. 11 *a* يضعف
b الضعيف. 13 *c* واوقعناها *a* فاوقعناها *b* فاوقفناها. — *a* بضوء
b بصور. 17 *a* وبلغ *b* والبلغ. 18 *a* اعينهم *b* عينهم. 19 *a* وقصدوا
b وقصد.

16, 2 *a* الشيء *b* fehlt. 3 *a* وانيته *b* وآينة. 6 *a* ليلاقيه *b* فيلاقي.
9 *a* تنبه لها *b* نبه بها. 10 *b* القريبة *a* الغريبة. 11 *a* مفردة
b fehlt. 12 *a* غير *b* fehlt. 14 *a* احد *b* fehlt. 15 *a* والعقل
b والفعل. — *a* المحكم الثابت *b* fehlt. 16 *a* يتعمد *b* يتعهد.
17 *a* غامض *b* غليظ. 18 *c* فلا *a b* لا. — *c* اخلاق *a b* خلاف.
23 *a* بالاعتياد *b* بالاعتبار.

17, 1 *c* بوليطيا *a b* القوسطى. 2 *a* حيثما *b* منهما. 5 *a* — اذا
اخر *b* fehlt. 7 *a* فى امر *b* بين. 11 *a* انه يتكلم *b* fehlt. 13 *a* علم
b على. 14, 15 *a* ليس — بالقوة *b* fehlt. 18 *b* البنية *a* المبنية.
18 *a* والملكات *b* والمكان. 19 *a* فيتغير *b* فيصير. — *a* يتغالبان
b يتعاقبان. 22, 23 *a* انفع — قبولا *b* fehlt.

18, 1 *a* نشأ *b* يشاء. — *a* تقويته *b* تربيته. 2 *a* يعسر *b* بعيد. —
a والعسر *b* الى العسر. 3 *a* التنقل *b* السفل. 4 *c* وفى بعضهم
a b وبعضهم. 5 *a* بنيقوماخيا *b* بنيقوماحسن. 6 *a* واسباب
b باسباب. 9 *a* يخيله *b* نحله. 12 lies كما ان für كما.
14 *a* له صورة *b* وصورة. 15 *a* ثم — الواح *b* fehlt. 17 *a* — صور
اللوحية *b* fehlt. 19 *a* اكتساب *b* باكتساب. 20 *a* اعتياديه

a والكثير. 19 a مع سوق b مع شوق. 21 a كثير b الاكثر. 23 b حتى a متى.

5, 5 a وهذبها b وهذا بها. 15 a وتوسّع اخلاق b fehlt.

6, 2 a وذهاب b والذهاب. — a وتعسّر b وتفسير. — a استغزر b استقر. 15 a المدنى b fehlt. — a يميزه b غيره. 19 c ومن ذلك a b ومنها. 21 a القول b العقول. 23 a من غير b وغير.

7, 2 a تؤمّل b تأمّل. 3 c منشا a b مستفاد. 5 a تاليفه b تدوينه. 8 a الا b fehlt. 13 a والذى b فى الذى. 15 c بوليطيا a b لويعطى? 17 c المقولات a b المعقولات. 22 b صناعة a طباعة.

8, 2, 3 a جهة ما — انه b fehlt. 15 a المبحوث عنهما b المنحوبها. 16 a لا اختلاف b لاختلاف. 21—23 a منه — يرى b fehlt.

9, 1 a وبين المسالكين b من المسالكين 3 a وما b ومما. 5 a البرهان وفى كتاب fehlt b. 8 a يطرح طريق b يصرح. 9 a يعده b يعيده. 11 a جزء b حرف. 14 a فيقسمه b فقسمة. 15 a يقع b تبع. — c المقصود a b المحدود. 23 a بين الطريقين b من الطرائق.

10, 1 a هى b fehlt. 3 a سنبينه b fehlt. 4 a امونيوس b اموسوس. — a الاسكلاييين b الاشكلين. — a ثامسطيوس b ثاسطيوس. 5, 6 a وجودية — اذا b fehlt. 9 a تشتاقه b بسافه. 11 a الوجود b الموجود. 12 a فى b يمن. — a هو الوجود b fehlt. 13 c ما هى a لوجود ماده b بوجود ما. 15 c ان القياس a b fehlt. 16 a مختلطة من b مختلفة بين. 17 b خلاف a اختلاف. 19 a شىء b الشىء. — a الناظرون b المتاخرون. 22 c بالطبيعة a b بالطبيعى; lies für اذ لماهم :— انهم لمّا.

11, 1 a وراوا b وراء. 3, 4 a الاخر — الاوسط b fehlt. 5 b وازوارهم a وازدرادهم. 6 a علموا b طلبوا. — a المقول b المعقول. 7 a وشرطه وان b وشرط ان. 8 a المقول b القول حق 9 a ساغ b اشاع. — a اعتقدوه b عندوا — a ياتون b ما بون. 16 a غنية b عينه. 17 a فى هذا b fehlt. 22 a وحللوه b وخلوه.

12, 7 c باري هرمينياس a باربرميناس b بارمينا 8 a ضد

Bei dem Mangel der diakritischen Puncte und den unsicheren, ausgeschweiften End- und Anfangsbuchstaben, berechtigt dieselbe Gruppe oft zu vielfachen Deutungen.

I. Abhandlung.

Bei der Herausgabe der Harmonie zwischen Plato und Aristoteles stand mir als zweite Handschrift der Codex Berlin, Petermann II 578, pag. 86—118, zu Gebote.

Derselbe ist in guter Schreibweise von einer geübten Hand geschrieben, hat aber sehr viele Lücken und ist voller Undeutlichkeit. Wir haben daher den Londoner Codex 425 zu Grunde gelegt und bezeichnen denselben mit *a*, den Berliner mit *b*, die Stellen aber, in denen wir von beiden abwichen, mit *c*. Wir stellen in dem Verzeichniss der hauptsächlichsten Varianten immer die gewählte Lesart voran.

1, 2 *a* hat die Ueberschrift مقالة ابى نصر الفارابى فى جمع بين رايى افلاطون وارسطو. 6 *c* اما بعد *a* وبعد *b* Lücke. — *c* تحاضّوا *a b* خاضوا. 7 *b* المقدمين *a* المتقدمين. 10 *a* اردت *b* فاردت. 16 *a* مبدعان *b* وينبوعان. 21 *c* للموجود *a* الموجود *b* لوجود.

2, 13 *c* يَرُوم *b* يتروم *a* fehlt. — *c* يشذ *a b* يشد. 15 *a* قد *b* fehlt. 16 *c* اهتمّ *a b* اغتم. 21 *c* واجتهدا *a b* واجتهاد. 22 *c* عليه *a b* عليها. 23 *c* وتشوق *a b* وتسوق.

3, 5 *b* الموجود *a* الوجود. 10 *c* احتيج *a b* واحتيج. 11 *c* لا يغرنك *a b* يغرنك. 12 *a* يؤمّهم *b* قومهم. 17 *b* وتنقير *a* وتنقر. 19 *c* متفقة *a* منطقيه *b* منطلقة. 20 *a* تضرب *b* تصير. — *a* يساق *b* ميثاق.

4, 2 *a* ظن *b* fehlt. — *a* عليه *b* fehlt. 11 *a* بالنار *b* fehlt. 13 *b* جميع *a* جمع. 13—15 *a* وفى — احواله *b* fehlt. 17 *b* وكثير

Im zweiten Bande ist die Schreibweise der im ersten Bande ähnlich, aber nicht ganz gleich, und ist also nach der Unterschrift zu schliessen, dass den ersten Band Muḥammed Jūsuf, den zweiten Band Muḥammed Alı geschrieben hat.

Die Handschrift enthält in ihren beiden Teilen folgende Abhh. vom grossen Philosophen und zweiten Meister Alfārābı:

1. فى معانى العقل fol. 1–6.
2. مقالة فى اغراض ما بعد الطبيعة للمعلّم الثانى — fol. 8.
3. كتاب فى مبادى اراء اهل المدينة الفاضلة — fol. 53.
4. رسالة فصوص الحكم — fol. 62.
5. مقالة فى الجمع رايى الحكيمين افلاطون وارسطو — fol. 81.
6. فيما يصح وما لا يصح من احكام النجوم — fol. 87.
7. فى تحصيل السعادة — fol. 110.
8. سيل عنه فاجاب — fol. 121.
9. فى اثبات المفارقات — fol. 125, vgl. oben p. XII.
10. التنبيه على سبيل السعادة — fol. 135.
11. فى السياسة المدنية — fol. 171.

Bis fol. 53 sind einige Verbesserungen und Glossen bemerklich, Beides meist an schon klaren Stellen; sie fehlen oft an undeutlichen, und ist hier eine Nachschrift: كتبتها من نسخة مصحّفة مغيّرة عن وجهها وبالغت فى حلّ تصحيفاتها وقد بقى اشياء كثيرة لم اقدر على حلّها قد صححت تلك بعون الله تعالى.

Dies offene Bekenntniss, dass der Revisor Vieles nicht berichtigen konnte, ist leider nur zu wahr, denn obwohl diese Handschrift bei weitem besser als alle sonst von mir benutzten ist, ist sie doch noch fehlerhaft genug und besonders unsicher wegen der persischen Schreibweise.

BENUTZTE HANDSCHRIFTEN, VARIANTEN UND VERBESSERUNGEN.

Der Herausgabe dieser Abhh. von Alfārābī liegt zunächst und hauptsächlich die Handschrift des British Museum n⁰. 425, in der neuen Catalogisirung n⁰. 7518, zu Grunde, doch finden sich Abhd. IV u. V, die schon von Schmölders i. I. 1836 aus Leidener Codd. veröffentlicht sind, nicht darin.

Codex n⁰. 425 ist, wie die Nachschrift f. 87 *b* beweist, zu Ispahān im Monat Schawwāl 1105 beendet worden, dieselbe lautet: هذا اخر ما وجد من التذاكير بخط ابى نصر اثبتتها لنفسى وكتبتها لتتامّلها ان تنشط لذلك، تم فى بلدة اصفهان فى شهر شوال ١١٠٥.

Dies war offenbar der erste Band der Handschrift. Damit ist dann ein zweiter, ebenso starker Band von Alfārābī's Schriften verbunden, denn f. 88 blieb die erste Seite unbeschrieben; auch beginnt hier eine neue Papierlage, und findet sich fol. 171 *b* die Nachschrift, dass diese Sammlung der Abhh. Alfārābī's Ende Schawwāl 1105 in Ispahān vollendet sei. Dies ist so ausgedrükt: تم فى يوم الاثنين من اواخر شهر الشوال فى بلدة اصفهان فى السنة الخامسة من العشر الاول من المائة الثانية من الالف الثانى من الهجرة النبوية على يدى العبدى محمد يوسف ومحمد على،.

dringt. Es entsteht hierdurch das Festhalten der Formen in der Materie und ihr Bestand etc.; vgl. p. 55. Die Philosophen nennen diese Kraft und die von ihr ausgehenden Wirkungen die Geistigen (Mächte), das Religionsgesetz aber einen Engel.

14) Die Logik al-Ġazzālis ist jetzt von Dr. G. Beer, Leiden, Brill, 1888, mit Uebers. aus den Maķāṣid herausgegeben. Vgl. ausser Heinze, Munk, Prantl noch Gosche, Ghazzālī's Leben und Werke. 1858.

15) Zu den in der Vorrede zur Theol. d. Ar. angeführten Zeugnissen für die Uebertragung der plotinischen Vision auf Ar. vergl. noch Iḫwān eṣ-Ṣafā 121: Es sagt Ar. im Buche der Theologica (at̲t̲alūġijjās) wie im Rätsel u. s. f. Es war also sein Ansehn als Emanationsmeister schon allgemein anerkannt.

Mittelpunct meiner Studien, und habe ich über dieselben folgende Werke geliefert:

a. allgemeine:

1. Die Abhh. der Iḫwān eṣ-Ṣafā, arab. herausgegeben von Fr. Dieterici, Leipzig 1886.

2. Die Philosophie der Araber im X. Jahrh. von Fr. Dieterici; *a.* Makrokosmos, Leipzig 1876, *b.* Mikrokosmos, Leipzig 1879.

b. Quellenwerke in deutscher Uebersetzung:

1. Fr. Dieterici, Die Propaedeutik d. Araber, Abh. 1—6, Leipzig 1865.

2. —, Logik u. Psychologie d. Ar., Abh. 7—13, Leipzig 1868.

3. —, Naturwissenschaft d. Ar., Abh. 14—21, II. Aufl. 1875.

4. —, Anthropologie d. Ar., Abh. 21—30. 1871.

5. —, Die Lehre v. d. Weltseele bei d. Ar., Abh. 31—40.

12) Der Streit zwischen Mensch und Tier (Berlin 1858) ist ein Märchen von der Klage der Tiere über die Schlechtigkeit der Menschen vor dem König der Genien. Dasselbe ist am Ende der Zoologie (Abh. 21) eingefügt und giebt in feiner, oft poetisch angehauchter Rede eine Schilderung von dem Walten Gottes, von den Tugenden und Lastern der Menschen und den Pflichten derselben zu einem sittlichen, wirklich humanen Leben; vgl. Fr. Dieterici, arab. mit Glossar, Leipzig II. Ausg. 1881.

Ueber jenen Rundlauf der Welt vgl. bes. Fr. Dieterici, Darwinismus im X. u. XIX. Jahrh., Leipzig 1878; giebt die Uebersetzung der Schlussabh. n⁰. 50.

13) Die Schilderung dieser Kraftspende ist: Es breitet sich vom Körper des Saturn eine geistige Kraft aus, welche die ganze Welt, Sphaeren, Elemente und Producte, durch-

eine Uebersetzung folgen zu lassen, dann aber, wenn Gott uns dazu Frist giebt, seine Ethik arabisch und deutsch zu bearbeiten.

8) Die sogenannte Theologie des Aristoteles, arab. herausgegeben v. Fr. Dieterici, Leipzig 1882, und die Theologie d. Arist., aus d. Arab. übersetzt und mit Anmerk. versehn von Fr. Dieterici, Leipzig 1883. Das für die Entwickelung der mittelalterlichen Philosophie höchstwichtige Buch wurde vom Christen Nāʿima ins Arabische übersetzt und von Alkindı richtig hergestellt. Diese Theologie wird in der Ueberschrift als ein von Aristoteles geschriebenes und von Porphyrius erklärtes Buch bezeichnet. Die Zeit der Entstehung des arabischen Buches ist auf 840 zu fixiren; es ist somit eins der ältesten ins Arab. übertragenen Bücher. Der plotinische Charakter desselben wurde vom Herausgeber erkannt, und hat Val. Rose in der Deutschen Literaturzeitung 1883, n°. 24, die einzelnen Stücke im Plotin, besonders Enn. IV—VI, nachgewiesen. Das Buch enthält nichts als Plotinica.

9) Vgl. Zeller, Grundriss, Leipzig 1883, p. 286 u. ff.

10) Wissenschaftliche Encyclopaedien zu schreiben und dadurch eine breite Grundlage für die Speculation zu gewinnen, war bei den arab. Philosophen Brauch; so wird uns von Alfārābı eine Encyclopaedie unter dem Namen احصاء العلوم, Aufzählung der Wissenschaften, angegeben. Vgl. darüber Munk, Mélanges p. 341—352. Dann würden diese Rasāïl iḫwān eṣ-ṣafā folgen. Ibn Sınā giebt in seinem grossen, allumfassenden phil. Werke Schifā zunächst eine Encyclopaedie in 18 Bänden, vgl. Munk, und kann man endlich das grosse Werk Alġazzālı's احياء العلوم, Belebung der Wissenschaften, hierherrechnen.

11) Die Iḫwān eṣ-Ṣafā bilden seit langer Zeit den

ANMERKUNGEN.

1) Vgl. Munk, Mélanges de philosophie juive et arabe, Paris 1859, p. 339.

2) G. Flügel, Alkindi, der Philosoph der Araber, Leipzig 1857.

3) Dr. O. Loth in der Festgabe an Fleischer, Leipzig 1875, giebt eine astrologische Berechnung Alkindī's von der Dauer des Chalifenreiches.

4) Fr. Dieterici, Mutanabbi u. Seifuddaulah u. Carmina Mutanabbii cum commentario Wahidii, Berlin, 1861, praef. 8, schildert das Leben am Hof des Seifuddaulah.

5) Alle Biographen berichten von Alfārābī, dass er in einer Gesellschaft bei Seifuddaulah durch sein Spiel die Zuhörer erst zum Lachen, dann zum Weinen gebracht und zuletzt in Schlummer gewiegt habe.

6) Ḥāǧǧī Khalfa ed. Flügel III, 98 berichtet, die früheren Uebersetzungen und Bearbeitungen der griechischen Philosophen seien unklar, ungenau und sich widersprechend gewesen, bis Alfārābī genauere und dem wahren Sinn entsprechendere geliefert habe; deshalb heisse er der zweite Meister.

7) Wir denken der Herausgabe dieser Abhh. sofort

eine emanistische und remanistische Gesammtanschauung von der Welt erhalten blieb, wurde der Sinn vielfach auf die Betrachtung der Natur gelenkt, und ist Ibn Sina — Avicenna — jener Mann, welcher vornehmlich die Natur zum Gegenstand seiner Speculation machte und hierin besonders Aristoteles folgte. Er bereitete die Wiederbelebung der realistischen, auf Beobachtung gegründeten, neuen Epoche der Philosophie vor.

g. Eine grosse Bedeutung hatte für die arabische Philosophie Alexander von Aphrodisias. Offenbar mussten seine vier νοῦς den der Emanation ergebenen Philosophen sehr anmuthen, da leicht der potentielle Nūs dem Gott, der actuelle dem Intellect, der erworbene Nūs der Seele und der schaffende Nūs der Natur des Plotin entspricht. Also Plotinismus in aristotelischem Gewande.

h. Durch jene beiden, unter dem Namen des Arist. fälschlich verbundenen Denkweisen, die Emanationslehre des Plotin und die Begriffsentwicklungslehre des Arist., wurde im Geist des Mittelalters die constructio a majori ad minus und a minori ad majus, d.h. von Gott zur Welt und von der Welt zu Gott, stets rege erhalten und der forschende Geist so gestärkt, dass er immer von Neuem gegen die Eisenketten des starren Orthodoxismus sich ermannen konnte. Dass aber die arabische Philosophie dazu beitrug, die von der griechischen Philosophie errungenen Wahrheiten zu erhalten und sie, als ein Ganzes gefügt, zum Grundstein der neuen Entwicklung machte, bleibt ein ewiges Verdienst dieser Schule.

IV. *Resultate.*

a. Die sogenannten arabischen Philosophen, d. h. die arabisch schreibenden Philosophen des Chalifenreichs, sind ihrem Wesen nach Neoplatoniker (nicht, wie man bisher angenommen, Aristoteliker mit neoplatonischer Beimischung).

b. Als Neoplatoniker erkennen sie zunächst in der Vereinigung des Aristoteles mit Plato die höchste Aufgabe der Philosophie und wenden in ihren Commentaren jenen beiden Koryphaeen ihre Aufmerksamkeit in gleicher Weise zu.

c. Die Symphonie des Plato und Aristoteles anzunehmen, wird ihnen selbst in jener Hauptfrage von dem Urbestand oder der zeitlichen Entstehung der Welt leicht, seitdem der so hochgeschätzte Alfârâbı jenes Pseudonym, die Theologie des Aristoteles, welche nur Plotinica aus Enn. IV—VI enthält, für echt erklärte.

d. Seit Alfârâbı wird die durch Plotin wissenschaftlich begründete Emanation, d. h. die Entwickelung der niederen Stufe im All aus der höheren, ein integrirender Bestandteil der arabischen Philosophie, und wird Ar. ebensowohl als der Held der Emanationstheorie fälschlich verehrt, als er der der Begriffsentwickelung von der sinnlichen Wahrnehmung aus wirklich ist.

e. Der Aristoteles des Mittelalters wird somit zu einem Mischling. Als solcher verdrängt er die Erinnerung an Plato und Plotin immer mehr; er wird alleinige Autorität, und alle Schulen des Mittelalters, Nominalismus, Realismus, Sufismus, Scholasticismus können sich auf ihn als ihre Autorität berufen.

f. Dadurch dass bei allen mittelalterlichen Philosophen

d. h. προβληματικῶς, behandelt. Es folgt hier zunächst die Abh. von den Grundfragen, عيون المسائل, welche Schmölders in den Documenten publicirte, und die sowohl von Ritter als Prantl benutzt ist (vgl. p. XI. XII; Steinschneider p. 90, n. 5).

6. Eine im Orient sehr beliebte Abhandlung, bekannt unter dem Namen „die Ringsteine der Weisheit“ (fuṣūṣ). Der Stein im Ring enthält ein Stichwort, eine Devise, und so konnte man diese Weise der Darstellung, in der das Stichwort, kurz voraufgestellt, erklärt wird, als „Gemmen der Wissenschaft“ bezeichnen (Steinschn. 111, $_{13}$).

7. Ganz in derselben Weise, nur in der Einkleidung verschieden, behandeln die Masaïl, Fragen, die philosophischen Probleme. Eingeleitet wird das Problem mit: Er wurde befragt über..., und dann folgt die Erklärung mit: Er antwortete..., ganz ähnlich, wie es in der Theologie des Ar. überall heisst: Behauptet Iemand..., so antworten wir.... Aus dem ganzen Bereich der Wissenschaft werden die Fragen hergenommen (Steinschn. 112, $_{14}$).

8. Die Abh. über die richtigen und falschen Entscheide der Astrologie zeigt uns, wie Alfārābī als Philosoph sich jenem uralten Wahn, man könne aus dem Lauf der Sterne die Geschicke des menschlichen Lebens erkennen, gegenüber stellt. Das Schriftchen ist in Abschnitte, fuṣūl, geteilt und ist dies Abschnittsbuch, fuṣūl, von dem Ringsteinbuch, fuṣūṣ, wohl zu unterscheiden.

9. In diesem Abschnitt geben wir die wichtige Stelle aus der Chronik der Gelehrten von Alḳifṭī. Da dieselbe im Catalog von Casiri nur Wenigen zugänglich, da ferner aus den drei Berl. Codd. Manches zur Ergänzung hinzukommt, so haben wir dieselbe hier aufgenommen.

setzung dieses Tractats gegeben. Der Text, welcher dem Hebraeer vorgelegen hat, ist dem hier arabisch herausgegebenen Text gegenüber vollständiger. Die beiden von mir benutzten Handschriften brechen offenbar zu früh ab. Steinschneider schreibt über diese Abh. 90—109.

Dieselbe wurde von den hebraeischen Gelehrten des Mittelalters vielfach berücksichtigt und ist eine Abh. über den Intellect von Alexander von Aphrodisias, in hebraeischer Uebersetzung von Dr. Günsz, Berlin 1886 (nicht im Buchhandel), gegeben. Hier wird unterschieden zwischen:

a. νοῦς θεωρητικός, Princip des Erkennens, und νοῦς πρακτικός, Princip des Handelns;

b. νοῦς ὑλικός oder φυσικός, der gleichsam eine Tafel ist, welche die Fähigkeit hat, die Schrift aufzunehmen, und νοῦς ἐπίκτητος ὁ καθ' ἕξιν, der Intellect als wirksame Tätigkeit, der die intelligiblen Dinge erfasst und

c. νοῦς ποιητικός, der die Potentialität in die Actuellität versetzende Intellect.

Ein Zeugniss dafür, dass die Araber den Alexander von Aphrodisias hoch verehrten, ist ihr Ausspruch: Vier Philosophen hat es gegeben, zwei vor dem Islam und zwei im Islam. Die vorislamitischen waren Aristoteles und Alexander (Plato ist somit schon vergessen) und die zwei islamitischen Alfārābī und Ibn Sīnā.

4. Es ist dies die Schrift, welche Schmölders in seinen Documenta, Bonn 1836, 1—10 publicirte (siehe oben p. xi). Da dies Buch vergriffen ist, schien es uns passend, dieselbe hier in verbesserter Gestalt aufzunehmen, zumal sie uns ein Bild von der damaligen Kenntniss der griechischen Philosophie bei den Arabern giebt.

5. Von hier beginnt die Reihe der Abhh., in welchen Alfārābī in kurzen Abschnitten die Philosophie in Fragen

wie die Pseudo-Isidorischen Decretalen in der Theologie. Beide erringen gleichzeitig seit dem neunten Jahrhundert allgemeine Anerkennung.

2. Als zweite Abh. stellen wir die kurze Schrift von Alfārābī über die Tendenzen der Metaphysik des Aristoteles. Dies Buch des griechischen Meisters war den Arabern schwer verständlich, und es erzählt Ibn Sīnā (Cod. Lugd. 184), er habe dies Buch des Ar. wohl vierzigmal gelesen, doch nie recht verstanden. Da sei er einmal auf den Markt der Buchhändler gegangen, wo ein Makler ihm ein kleines Büchlein angeboten. Er habe dasselbe zuerst zurückgewiesen, doch als jener ausgerufen: „Nimm es, es ist ein Nothverkauf, gieb nur drei Drachmen", habe er es genommen. Als er aber hinein geschaut, sei es diese Abh. Alfārābī's gewesen, und alle Zweifel in Betreff der Metaphysik wären ihm geschwunden. In seiner Freude über diesen Kauf habe er den Armen Almosen gespendet. Ibn Uṣaibiʿa hat dies Werk unter dem Titel مقالة فى كتاب ارسطو الموسوم بالحروف وهو تحقيق غرضه فى كتاب ما بعد الطبيعة. Als das mit Buchstaben markirte Buch des Ar. wird die Metaphysik des Ar. öfter citirt (Steinschneider handelt über diese Schrift pag. 139, n⁰. 7).

3. Ueber den Intellect und das Intelligible, de intellectu et intellecto, ist eine Abh., um die verschiedenen Bedeutungen, welche das Wort νοῦς bei Ar. hat, festzustellen. Sie ist somit philologisch-philosophischen Inhalts. In der Annahme des intellectus acquisitus, des erworbenen (mustafād) Intellects, folgt Alfārābī dem Alexander von Aphrodisias. Rosenstein hat in einer Dissertation, Breslau 1858 (nicht im Buchhandel), unter dem Titel „de intellectu intellectisque commentatio" eine hebraeische Ueber-

Lehre vom Sehen und geht darauf zu ihren Ansichten von der Seele und dem Wissen über.

Als der wichtigste Abschnitt folgt zum Schluss die Hauptfrage in der Philosophie des Mittelalters, die über die zeitliche Entstehung oder den ewigen Bestand der Welt, und führt er hier jene sogenannte Theologie des Aristoteles, für deren Echtheit er mit aller Kraft eintritt, die aber, wie wir jetzt wissen, nichts enthält als Excerpte aus Plotin's Enneaden IV—VI, für die zeitliche Entstehung der Welt an.

Von Alfārābī an giebt es demzufolge eigentlich nur noch Eine Autorität in der arabischen Philosophie, Aristoteles. Plato dagegen verschwindet mit in den Falten der Hülle, die den Plotin maskirt, und Aristoteles ist der Held nicht allein des logischen Denkens im Organon, sondern auch der Held der Intuition. Er versenkt sich in die Geisteswelt und erschaut das Urwesen. Eine Versenkung, welche die Geschichte der Philosophie nur von Plotin kennt 15). Somit wird Aristoteles im Mittelalter ein Doppelgänger, auf der einen Seite ein Logiker, welcher die Dinge von der Wahrnehmung, d. h. der sinnlichen Welt aus, zum Princip des Alls hinauf construirt, und andererseits ein Mystiker, welcher durch eine Emanation vom Ursein aus in diese Welt des Wandels hinab- und wieder aus ihr hinaufsteigt. Nur aus diesem Misch-Aristoteles kann man die geistigen Bestrebungen des Mittelalters erklären. Nominalismus und Realismus, Sufismus und Scholasticismus finden hierin ihre Quelle.

Nur aus diesem Misch-Aristoteles heraus geht die allgemeine und fast bis ins Unglaubliche getriebene Verehrung des Aristoteles hervor. Es spielt somit die pseudonyme Theologie des Ar. in der Philosophie eine ähnliche Rolle

Mustern hervorgegangenen Abh. Alfārābī's viel Willkürliches. Man greift einige augenscheinliche Unterschiede heraus und sucht zwischen beiden zu vermitteln. Dennoch liegt eine gewisse Berechtigung in diesen Versuchen der Neoplatoniker. Denn Zeller, der Begründer einer neuen gründlicheren Kenntniss von der griech. Phil. sagt. $2_{,2}$. p. 161: „Wiewohl in Ar. Schriften neben der vielfachen und scharfen Polemik gegen seinen Lehrer die spärlichen Aeusserungen der Zustimmung fast verschwinden, ist doch in der Hauptsache seine Uebereinstimmung mit Pl. weit grösser als sein Gegensatz gegen denselben und sein ganzes System lässt sich nur dann verstehn, wenn wir es als eine Um- und Fortbildung des platonischen, als die Vollendung der von Sokrates begründeten und von Plato weiter fortgeführten Begriffsphilosophie betrachten".

Wir lernen somit in dieser Abh. den Standpunct Alfārābī's kennen; er segelt ganz und gar im Fahrwasser der Neoplatoniker und ist ein solcher, wie ja auch durchweg Neoplatoniker und Neopythagoreer die Lehrer der Araber waren. Alf. giebt als Veranlassung dieser Schrift an, dass es mannigfache Differenzen unter den Gelehrten über das zeitliche Gewordensein und den Urbestand der Welt gebe und diese Differenz auf jene beiden Koryphaeen zurückgeführt und ein Unterschied zwischen beiden geltend gemacht werde; er aber wolle zeigen, dass ein Ittifāḳ, eine Uebereinstimmung, zwischen beiden herrsche und er sucht dies dadurch darzustellen, dass er die Methoden beider, ihren Stil und ihre Schreibweise, ihre Begriffsbildungslehre, das Zustandekommen der Schlüsse, die Contradictio und das Contrarium behandelt.

Auf dem physikalischen Gebiete bespricht er dann die

lateinisch wiedergegebenen Citate wenig zuverlässig sind, die Pflicht des Arabisten immer mehr hervor, durch Herausgabe seiner Hauptschriften ein treueres Bild von seinem geistigen Ringkampf mit einer finsteren, dem Aberglauben ergebenen Zeit zu liefern, und gilt dies auch für die anderen arabischen Philosophen, deren Reihe zwei ein halb Jahrhunderte im Mittelalter unter den Streitern für die geistige Freiheit die Vorhut hielt.

Gerade in der Geschichte der Philosophie vereint sich hier der Strom orientalischer und occidentalischer Bildung, um das köstliche Gut der geistigen und sittlichen Freiheit für die Menschheit zu erringen, welche in den Banden eines schroffen und lieblosen Orthodoxismus, der sowohl im Islam als im Christenthum Macht gewonnen hatte, unterzugehen drohte.

III. *Die einzelnen hier veröffentlichten Abhandlungen.*

1. Wir stellen als die wichtigste Abh. die über die Harmonie zwischen Plato und Aristoteles vorauf, p. 1—33. Es war bei den Neoplatonikern zum Dogma geworden, dass zwischen Pl. und Ar. vollkommene Eintracht herrsche und somit alle Differenzen in ihren Werken nur scheinbare wären; cf. Suidas II[2] p. 373: *Περὶ τοῦ μίαν εἶναι τὴν Πλάτωνος καὶ Ἀριστοτέλους αἵρεσιν.* Denn das ist ja klar, die Wahrheit kann nur Eine sein, die Philosophie aber hegt dieselbe in ihrem Schooss, folglich müssen die beiden Heroen der Philosophie dasselbe gelehrt haben. Daher entstand jene weite Literatur der sogenannten Symphonien bei den Neoplatonikern. Wir geben zu, die Bearbeitung dieser Frage hat sowohl bei den Griechen als auch in der vorliegenden, offenbar aus griechischen

Vorstudien zur Philosophie, einen freilich ziemlich naiven Anfang zu einer Geschichte der griechischen Philosophie, vgl. pag. 49—56, und die über die Quell- und Grundfragen, vgl. pag. 56—65.

Diese letztere Abh. ist von grosser Wichtigkeit und diente den Darstellungen von Ritter in der Geschichte d. Phil. VIII so wie der von Prantl, Gesch. d. Logik II vielfach als Quelle.

1869 veröffentlichte M. Steinschneider eine Monographie über Alfārābī, Petersb. Akademie, serie VII, tome XIII. Steinschneider beweist in dieser Schrift sein weites Wissen von der arabisch und hebraeisch geschriebenen philosophischen Literatur des Mittelalters. Er giebt uns eine grosse Menge von Notizen und Auszügen und zeigt uns so ein Bild von diesem grossen Schriftthum.

Leider sind aber auch ihm die meisten der Werke Alfārābī's nur dem Titel nach bekannt, und da letztere oft schwanken, sind einige derselben wohl in ein falsches Register gekommen. Dies gilt z. B. von der pag. 112 n°. 15 aus Cod. Bodl. 425, 9, Blatt 122—125 dem zweiten Meister, d. i. Alfārābī, zugeschriebenen Abh. über das Immaterielle. Dieselbe ist nach Cod. Lugd. 184 eine Schrift über die Stufen des Vorhandenen von Behmenjār ben al-Marzubān, einem Schüler Avicenna's. So arm unsere bisher gedruckte philos.-arab. Literatur auch ist, dies Werkchen ist publicirt, und zwar von Dr. Sal. Poper, einem Schüler von Schmölders, Leipzig 1851.

Nachdem durch die verdienstvolle Arbeit Steinschneider's Alfārābī's Schriften eine eingehende bibliographische Würdigung gefunden haben und somit die äusseren Umrisse einer künftigen Darstellung von Alfārābī's Wissenschaft gegeben sind, tritt, zumal da die bisher aus ihm nur

die Irrthümer der Philosophie dem rechtgläubigen Muslim gegenüber darzulegen. Er interessirt somit mehr wegen seiner destructiven als constructiven Tendenzen, und ist er in dieser Richtung so siegreich gewesen, dass im Orient sich die Philosophie von dem Schlage, den er ihr versetzte, nicht wieder zu erholen vermocht hat. Nur in Spanien konnte sie noch für ein weiteres Jahrh. fortblühen, um durch Vermittlung des Ibn Ruschd die Segnungen der griechischen Philosophie der neuen Akademie zuzuführen. Alġazzālī kann als ein Vorbild des Thomas Aquino aufgefasst werden, und spielt er im Islam dieselbe Rolle, wie dieser in der katholischen Theologie 14).

II. *Die bisherigen Bearbeitungen Alfārābī's.*

Bei der allgemeinen Anerkennung unseres Philosophen im Orient kann es uns nicht Wunder nehmen, dass er von den Scholastikern, besonders Albertus magnus, vielfach citirt wird und man aus seinen Werken schöpfte. Hiervon giebt ein Buch Kenntniss, welches 1638 in Paris unter dem Titel Alpharabii vetustissimi Aristotelis interpretis opera omnia quae latina lingua conscripta reperiri potuerunt erschien. Dies Buch war Prantl leider nicht zugänglich; nach Munk, Mélanges, enthält dasselbe nur zwei Werke Alfārābī's: *a.* de scientiis, *b.* de intellectu et intellecto.

1760 veröffentlichte Casiri in seinem berühmten Catalog des Escurial den Artikel über Alfārābī von Alḳifṭī, den wir hier pag. 115—118 wiedergegeben haben, und suchte er dadurch die Aufmerksamkeit der Arabisten auf diesen Philosophen zu richten, aber erst 1836 veröffentlichte Schmölders in Bonn in seinen Documenta philosophiae Arabum zwei Abhh. von Alfārābī, nämlich die über die

zugänglich ist, können wir von den arabischen Philosophen somit doch schon jetzt behaupten: Die aristotelische Schule der Begriffsentwickelung von der sinnlichen Wahrnehmung von der einen Seite und die neoplatonische Emanationslehre (Plotin) von der andern Seite sind die beiden Grundlagen ihrer Systeme und sind sie somit als Neoplatoniker zu bezeichnen, deren eigentlicher Beruf es war, die Hauptwerthe der griechischen philosophischen Bildung der Nachwelt zu erhalten.

4. Die Höhe der arabischen Philosophie wird durch Ibn Sînâ 370—428 bezeichnet. Er ist der eigentliche Heros, der الشيخ الرئيس, der Philosophie. Als Arzt schrieb er seinen Kanon zur Arzneikunst, nach dem die Kranken im Osten und, nachdem derselbe ins Lateinische übertragen war, auch im Westen behandelt wurden. Die Aerzte des Mittelalters repraesentirten recht eigentlich den gebildeten Stand; sie waren Philosophen, auch Alfârâbî gilt als Arzt. Ibn Sînâ umfasste in seinem grossen Werke asch-Schifâ, die Heilung, das ganze Wissen der damaligen Zeit; er commentirte fast alle Werke des Aristoteles, fusste aber in allen logischen Abhandlungen auf Alfârâbî und selbst bei der Frage vom Sehen führt er ihn als Autorität an. Man kann den Ibn Sînâ in seinem auf die Naturwissenschaft gerichteten Streben und seinem weiten Wissen als Vorgänger des Albertus magnus bezeichnen.

5. Alġazzâlî 1059—1111 ist recht eigentlich der Scholastiker des Ostens; ihm ist die Philosophie nur die dienende Magd der Theologie. Dabei liegt seinen sufischen Betrachtungsweisen die Emanation zu Grunde. In seinen Maḳâṣid, d. i. den Zielen der philosophischen Disciplinen, weist er der Philosophie ihre Grenzen an, um dann in den Tahâfut, den Ueberstürzungen, seinem Hauptwerk,

überallhin verbreitet, die Geister so beherrscht, dass sie in allen Geistesproducten des Mittelalters wieder auftaucht. Wenn z. B. Ibn Sina, der doch Aristoteliker sein will, in der Frage von dem Urbestand oder der zeitlichen Entstehung der Welt den Urbestand derselben nach Aristoteles annimmt, so fügt er doch die Emanation von Kräften hinzu und fällt damit einfach in dies Emanationssystem der lautern Brüder, die von der nach Ptolemaeus angenommenen Sphaerenwelt behaupten, dass die in ihren Hohlkugeln in Epicykeln verlaufenden Planeten, etwa wie unsere Schwärmer beim Feuerwerk laufend, einmal zur Hochabscisse aufsteigen und dort die Kraft empfangen, ein andermal zur Unterabscisse niedersteigend dort die Kraft ausstreuen. Auch reden dieselben philosophisch von der Kraft oder theologisch von dem Engel des Saturn etc. **13**), und wenn Averroes, ebenfalls Aristoteliker, die Intelligenz als eine allgemeine Emanation, durch welche die Bewegung von einem Theil des Universums, von einer Sphaere zur andern stattfinde, annimmt (Munk, p. 443), so steht er ebenfalls auf dem Standpunct der l. Br.

Denn dem Wesen nach ist hier stets nur von der von Stufe zu Stufe in der Emanation abwärts oder in der Remanation aufwärts sich entwickelnden Kraft die Rede, und wird der Todtensprung zwischen Geist- und Stoffwelt durch die kurze Notiz überbrückt: Der nur der Form nach bestehende Stoff nimmt Länge, Breite, Tiefe an, und dieser so entstandene wirkliche Stoff bekommt die schönste der Gestalten, die Kugelgestalt, d. h. es bildet sich aus ihm das All der Sphaeren, an dem fortan die Kräfte vom Oberrand zum Erdmittelpunct oder vom Erdmittelpunct zum Oberrand auf- und niedersteigen.

Obwohl uns nur ein spärliches Maass ihrer Schriften

giebt es in dieser Rückströmung —: zwischen Stein und Pflanze das Ruinengrün, eine Flechte am Gestein, die am frischen Morgen grünt, doch am heissen Mittag zu Staub verdorrt —: zwischen Pflanze und Tier die Palme, deren männliche und weibliche Blüte die Araber schon kannten —: zwischen Tier und Mensch den Affen, zwischen Mensch und Engel aber die Philosophen und Propheten.

So wäre denn der Ringlauf geschlossen und eine gute Gelegenheit geboten, alles Wissen der damaligen Zeit in diese Kette einzuflechten. Der Mensch aber ist die Tafel Gottes, die auf der Grenze zwischen der sinnlichen und geistigen Welt steht. Er ist der Träger einer Gesammtwissenschaft, in welcher bei den Propaedeuticis (Abh. 1—6) für Arithmetik und Geometrie Euklid, für die Geographie und Astronomie Ptolemaeus der Gewährsmann ist. In den Logicis (bis Abh. 13) wird das Organon des Aristoteles mit der Isagoge des Porphyr wiedergegeben, während in den Physicis und der Naturwissenschaft (bis Abh. 21) Aristoteles und seine Schule die Grundlage bilden. — Dann folgt die Anthropologie (Abh. 22—30), der, bei der Lehre vom Körper des Menschen, Galen zu Grunde liegt. Zwischen der Zoologie und der Anthropologie wird am Ende der Abh. 21 das sinnige, im Orient weit verbreitete Märchen von dem Streit zwischen Mensch und Tier eingereiht, um das Wesen Beider zu schildern [12]. — Weiter geht es zum Walten der Weltseele (plotinisch) (Abh. 31—40) und endlich zur Theologie, der Sectenlehre.

Wir haben die Emanationstheorie der lautern Brüder hier angeführt, um zu zeigen, wie diese so in sich geschlossene Lehre für jeden Zweifel und jede Frage eine der damaligen Bildung entsprechende Lösung gab, und,

Erde. Welch herrlicher Stoff für philosophirende Phantasie, die aber durch scheinbar sichere Beobachtung begründet war!

Die ersten Vier ewig, absolut, unvergänglich, stofflos. Die folgenden Zwei feinstoffig, gar lang dauernd, stets in raschem Schwung erhalten. Zwar sind auch sie wandelbar, aber nur in langen, langen Zeitläuften, und so bilden sie den Vermittelungsapparat zwischen der geistigen Hochwelt und der sinnlichen, wandelbaren Welt.

Die letzten Drei sind, in raschem Wandel in einander sich verwandelnd, schnell entstehend und vergehend. Die Welt muss in ihren Teilen und ihrer Ordnung der Zahlenreihe entsprechen; darum sind ihre Grundstufen Neun, da sich die Zahl aus den Neun Einern zusammensetzt.

Doch diese Emanation würde nur ein Spiel bleiben, wenn ihr nicht eine Remanatio zu Gott gegenüberstände. So steigt denn wieder jene Kraft vom Mittelpunct der Erde auf, zunächst in dem Gestein Lagen bildend und dann Metalle aus Quecksilber und Schwefel hervorrufend. So geht es zur Pflanze, der begehrlichen Seele an der Erdoberfläche, an deren Wachstum sieben Kräfte, die ziehende, haltende, gärende, treibende, nährende, wachsende und formbildende Kraft, schaffen, dann zum Tier, der Zornseele, die zu jenen sieben Kräften die achte, die zeugende, fügt, und von da zum Menschen, der Vernunftseele, dem eigentlichen Concentrationspunct der sinnlichen und geistigen Kräfte. Der geläuterte Geist der Guten steigt empor zur Engelgestalt, der der Bösen aber hinab zum Teufelsheer. Doch auch die Engel haben ihre Ordnungen, wie die Planeten, um zum höchsten Geist, dem Schöpfer, hinzuschweben.

Ja noch mehr! Nicht nur Stufen, auch Mittelstufen

sehen wir aus den Abhh. des humanistischen Geheimbundes der lautern Brüder, der Iḫwān eṣ-Ṣafā, die auf Alfārābī direct folgen. Sie streben danach, alle Wissenselemente in einer wissenschaftlich geordneten Encyclopaedie **10**) als ein Ganzes zu erfassen und dieselbe zu verbreiten, um in ihr eine Waffe gegen den alle sittliche Freiheit des Menschen niederdrückenden Orthodoxismus zu gewinnen. Obwohl sie, den Griechen folgend, ihre Gesammtwissenschaft in: *a.* Propaedeutica und Logica (Abh. 1—13), *b.* Physica (Abh. —30), *c.* Psychica (—40) und *d.* Theologica (—51) teilen, ist ihr eigentliches System doch **11**) ein auf der Grundlage Plotin's durch die neopythagoreische Schule erweiterter Rundlauf in der geistigen und sinnlichen Welt. Wir heben nur die Hauptzüge davon hier hervor:

I. Von Gott, dem Urprincip alles Seins, welcher der Eins im Zahlensystem entspricht, geht die Kraft aus, um in 2, dem Intellect, alle Formen niederzulegen, auf dass 3, die Seele, als die Werkmeisterin, der ersten Materie, d. h. der Form der Materie (4), dieselben einfüge.

So bilden 1—4 die Idealwelt.

II. Es nimmt jenes Schemen der Materie die Länge, Breite und Tiefe an und wird zum wirklichen Stoff (5), der alsbald zur schönsten der Formen, der Kugelform, sich entfaltend, zur Sphaerenwelt mit den Planeten (6) sich ausbildet. Unterhalb der Mondsphaere herrscht dann die Natur (7); sie schafft die vier Elemente (8), und diese rufen die Producte Stein, Pflanze, Creatur (9) hervor. Räumlich, nach dem Ptolemaeischen Weltsystem gedacht, wäre somit eine Ausströmung und Wirkung von Kräften gegeben vom Höchsten oberhalb der Fixsternsphaere, vom Thron Gottes, bis zum Untersten, dem Mittelpunct der als Vollkern in den beweglichen Hohlkugeln der Weltzwiebel ruhenden

lehre aber von Einem Ursein hinab zur Vielheit der Dinge und von da wieder hinauf zum Ursein. Der Vater der Emanationslehre ist der Neoplatoniker Plotin, geb. 204 nach Chr. Er geht die Stufenleiter vom Vollkommenen zum Unvollkommenen hinab und wieder hinauf, und hat Aristoteles, geb. 384 vor Chr., damit nichts zu schaffen. Wer darf also Aristoteles mit Plotin zusammenwerfen?

Dennoch aber ist jene Schilderung richtig und können wir jetzt erkennen, woher diese Vermischung kam. Durch meine Herausgabe und Uebersetzung der sogenannten Theologie des Aristoteles, welche uns im Arabischen erhalten blieb, ist klar geworden, dass dieselbe nichts als einzelne Stücke aus Plotin, besonders aus Enn. IV—VI enthält 8). Diese pseudonyme Theologie wurde von Alfārābī für echt gehalten, und tritt er für ihre Echtheit so entschieden ein, dass er sie als Quelle für die Lehre des Aristoteles benutzt.

Fortan scheint in der arabischen Philosophie der Stein der Weisen gefunden zu sein. Aristoteles, jener Meister der Weisheitslehre, der mit Plato in Allem übereinstimmt, er hat die Wahrheit ganz und gar, sei es, dass er die Grosswelt vom Schöpfer aus durch die Emanation von der Höhe zur Tiefe, sei es, dass er die wirkliche Welt von der sinnlichen Wahrnehmung aus zu dem Einen Urprincip, von der Tiefe zur Höhe hinauf, construirt.

Die Emanation war ja von uralter Zeit her ein Liebling des orientalischen Geistes. Dieser Gedanke musste zünden, wenn auch die plotinische Emanation jener sinnlichen alten Emanation gegenüber eine geistige, eine blosse Entwickelung von Kräften, der Hervorgang des Niederen aus dem Höheren und die Rückkehr des Niederen zum Höheren war 9).

3. Wie fruchtbar dieser Gedanke im Chalifenreich war,

a. Commentare, besonders zum Organon und andren aristotelischen wie auch platonischen Schriften. Solche Commentare schrieben alle Philosophen, indem sie dadurch der griechischen Philosophie Herr zu werden trachteten.

b. Daran schliessen sich dann die Arbeiten, in welchen er die Tendenzen der einzelnen Werke jener Philosophen darzustellen und das Verhältniss derselben zu einander klarzumachen sucht.

c. Dann verfasste Alfārābī Schriften, in welchen er schwierige Probleme entweder als Frage und Antwort oder so, dass er den Begriff vorausstellend, denselben zu bestimmen sucht, behandelt. Es ist das jene Art von der Behandlung der Philosophie, in der dieselbe προβλημαστικῶς betrieben wird.

In den hier vorliegenden sieben Abhh. gehören I—IV zur Kategorie *b* und V—VII zur Kategorie *c*.

d. Endlich haben wir Werke, in denen Alfārābī sein System im Zusammenhang darzustellen sucht. Dies gilt besonders von seinen zwei Hauptwerken: *a.* über die Ansichten der Bewohner der Vorzugsstadt, das seine Ethik, und *b.* über die Staatsleitung, das seine Politik enthält ?).

Die Wichtigkeit Alfārābī's für die Entwickelung der mittelalterlichen Philosophie ist sowohl im Mittelalter durch die Scholastiker als in neuerer Zeit durch Munk sowie durch Überweg Heinze II, § 26, und Prantl, Geschichte der Logik II, 308—324 anerkannt. Man charakterisirt Alfārābī besonders damit, dass er sowohl dem Aristotelismus als der Emanationstheorie huldige. Diese Verbindung scheint wenig für einen systematischen Kopf zu passen, denn der Aristotelismus construirt von den wahrgenommenen Einzeldingen aus hinauf zum Urprincip, d. h. von der Vielheit zur Einheit; die Emanations-

scheinlich deshalb, weil er von seinem Nachfolger Alfārābī verdunkelt in Vergessenheit geriet.

2. Denn von Alfārābī, welcher von Fārāb, einer Stadt Turkistans, nach Baġdād kam, dort im Gewand der Sufi der Wissenschaft mit solchem Eifer oblag, dass er bald seine Meister überstrahlte, dann zu dem Maecen des X. Jahrh., zu Seif-ud-daulah nach Ḥaleb sich begab und dort zusammen mit Mutanabbī, dem Meister der Dichtkunst, und vielen andern Gelehrten und Schöngeistern zu dem Glanz jener Tafelrunde beitrug 4), wird sowohl sein sparsames, einfaches Leben, besonders im Vergleich zum Bonvivant und Weintrinker Ibn Sīnā (Avicenna), gepriesen, als auch sein philosophisches, systematisches Wissen und endlich seine practische und theoretische Kenntniss der Musik gerühmt 5).

Wir müssen Alfārābī so wie die Sache jetzt liegt, für den Begründer der arabischen Philosophie halten, auf dem die Nachfolger fussen, und erkennen das die Gelehrten jener Zeit allgemein an, indem sie ihm den Ehrennamen „der zweite Lehrmeister", d. i. der zweite Aristoteles, zuteilen; ihm wird die Neubegründung der Wissenschaft bei den Muslimen zugeschrieben 6).

Diese Wertschätzung Alfārābī's ist begründet, denn in allen seinen Werken erkennen wir ihn als einen Mann, der sein Ziel nie aus den Augen verliert und das ganze Wissen seiner Zeit klar zu erfassen und systematisch zu begründen sucht.

Die grosse Zahl seiner Schriften, von denen sowohl der Fihrist von Abū Ja'ḳūb an-Nadīm ed. Flügel p. 248, 263 als Ibn Abī Uṣaibi'a ed. A. Müller 1884, p. 58, 108 als auch Alḳifṭī, vgl. pag. 115—118, handeln, lässt sich füglich in vier Abteilungen zerlegen:

gestirn des Ruhms, um den dunklen Horizont im neunten bis zwölften Jahrh. zu erhellen, so zwar, dass vier dieser Sterne im Morgen, d. i. im Orient, und drei derselben im Abend, d. h. in Spanien, erglänzen.

Als die sieben Heroen dieses geistigen Kampfes werden genannt Alkindī † um 850, Alfārābī † 950, Ibn Sīnā (Avicenna) † 1037, Alġazzālī (Algazel) † 1111. In Spanien aber treten als Philosophen hervor Ibn Bāǵa (Avempace) in Sevilla † 1138, Ibn Ṭufail in Granada † 1185 verbannt in Marocco, Ibn Ruschd (Averroes) in Cordova und Sevilla † 1192 verbannt in Marocco.

In die Zwischenzeit zwischen Alfārābī und Ibn Sīnā fallen dann noch als eine allumfassende populair-philosophische Encyclopaedie die Abhh. der lautern Brüder, der Iḫwān eṣ-Ṣafā.

1. Alkindī soll vom Chalifen Māmūn beauftragt gewesen sein, die Werke des Aristoteles und die andrer Griechen für die Muslimen ins Arabische zu übertragen 1). Er tat dies mit einem solchen Fleiss, dass etwa 200 Titel von Werken angeführt werden, die er z. T. übersetzt, z. T. auszugsweise bearbeitet habe 2). Nach diesen Titeln zu urteilen war er ein Mann, der allen Zweigen der damaligen Wissenschaft seine Aufmerksamkeit schenkte; er handelt über Philosophie, deren Grundlage die Mathematik sei, er schreibt über Astronomie und Astrologie 3), über Medicin, Politik und Musik. Er ist ein Massenproducent, der dem Bergmann gleicht, der zuerst in den Schacht des Wissens einsteigend, jedes glitzernde Gestein für echt hält und zu Tage fördert. Durch die Menge seiner Arbeiten erwarb er sich den Ruhm, „der Philosoph der Araber“ zu heissen.

Wir haben so gut wie nichts von ihm erhalten, wahr-

EINLEITUNG.

I. *Alfārābī der zweite Aristoteles.*

Die nachfolgenden Blätter enthalten eine Reihe philosophischer Abhandlungen vom arabischen Philosophen Alfārābī, der 950 n. Chr. hochbetagt starb und dessen vollständiger Name lautet: Abū Naṣr Muḥammed ibn Muḥammed ibn Ṭarḫān ibn Uzlaġ al-Fārābī.

Wir hoffen durch diese Arbeit Einiges beizutragen, um die Rätsel, welche die sogenannte arabische Philosophie umschweben, zu lösen, denn obwohl es die Philosophen in der Geschichte der Philosophie anerkennen, dass diese Schule in der finstersten Zeit des Mittelalters zwei ein halb Jahrh. hindurch den Kampf für die geistige Freiheit mutig geführt und den philosophischen Gedanken sowie dessen Methode aufrecht erhalten habe, ist von den Arabisten bisher doch wenig geschehn, um durch Herausgabe ihrer Originalschriften das Studium derselben zu ermöglichen.

Die sogenannte arabische Philosophie, d. h. die auf dem Studium der griechischen Philosophie beruhende Weisheitslehre im Chalifenreich, erscheint wie ein Sieben-

DRUCK VON E. J. BRILL.

ALFĀRĀBĪ'S

PHILOSOPHISCHE ABHANDLUNGEN

aus Londoner, Leidener und Berliner Handschriften.

HERAUSGEGEBEN

VON

D^r. FRIEDRICH DIETERICI.
PROFESSOR AN DER UNIVERSITAET BERLIN.



LEIDEN. — E. J. BRILL.
1890.

ALFĀRĀBĪ'S

PHILOSOPHISCHE ABHANDLUNGEN.

DIE

PHILOSOPHIE DER ARABER

IM IX. UND X. JAHRHUNDERT N. CHR.

AUS DER

THEOLOGIE DES ARISTOTELES, DEN ABHANDLUNGEN

ALFĀRĀBIS UND DEN SCHRIFTEN DER LAUTERN BRÜDER

HERAUSGEGEBEN UND ÜBERSETZT

VON

DR. FRIEDRICH DIETERICI

PROFESSOR AN DER UNIVERSITÄT BERLIN

VIERZEHNTES BUCH

ALFĀRĀBĪ, PHILOSOPHISCHE ABHANDLUNGEN

(ARABISCH)

LEIDEN

E. J. BRILL.

[130, 30] Welcher irgend eine Form angenommen *alladi fi haiʾatin mā. haiʾa* habitus würde am besten wohl dem gr. ἕξις entsprechen. Die Uebersetzung ist schwierig, doch ist der Gedanke offenbar der: Die Seele ist nach der Meinung jener Leute das πνεῦμα, der Hauch. Dem wird entgegengestellt, dass wir viele Hauche finden, die keine Seele haben. Nun können die Gegner behaupten: Nicht der Hauch selbst, sondern ein bestimmter Zustand, eine bestimmte ἕξις desselben ist die Seele. Nun giebt es zwei Möglichkeiten. Entweder fällt jene ἕξις mit dem Hauche (πνεῦμα) vollständig zusammen und ist ihm identisch; dann kehrt der erhobene Einwand wieder, dann ist der Hauch selbst die Seele, während wir doch viele Arten von Hauch finden, die keine Seele haben. Oder zweitens jene ἕξις, die Seele sein soll, ist eine Qualität des Hauchs. Dann ist der Hauch etwas Zusammengesetztes, dann ist die Seele, da sie aus einer Qualität, die doch einen Träger hat, besteht, auch etwas Zusammengesetztes Das ist aber die Eigenschaft des Körpers, und war die Seele dagegen oben als etwas Einfaches dargethan. —

[131, 32] Tugenden Vorzüge *faḍāʾilu* hiesse im Arabischen ursprünglich das Uebervolle, Ueberflutende; von *faḍala* übervoll sein, das Uebermass, gr. ὑπεροχή und ἀρετή.

[144, 35] Schönheit. Wir haben hier im Wesentlichen einen platonischen Gedanken. Den Ideen kommt die höchste Schönheit zu, und da die Dinge an den Ideen theilnehmen, sind auch diese schön. —

[150, 7] Erinnert an Philo, bei dem der Logos das menschliche Urbild ὁ κατ' εἰκόνα ἄνθρωπος heisst, cf. Thoma: Genesis des Johannes Evangelium 47.

Pag. 182 Zeile 6 von unten lies: „geb. 185" statt „schon 180."

Druck von Gebr. Unger (Th. Grimm) in Berlin SW., Schönebergerstrasse 17a.

IX. Buch.

[124, 27] und das geht so bis ins Endlose fort. Der regressus in infinitum ist eine diesem Autor sehr beliebte Form des Beweises. Bekanntlich ist dies bei Aristoteles ebenso.

[126, 25] Es giebt keinen Körper unter ihnen, der irgend einen Eindruck wahr- oder annähme. Gemeint ist wohl, dass die Urkörper oder die Elemente in ihrem Wesen nicht alterirt werden. Eindruck wahrnehmen *ḥassa bi'aṯarin* ist wohl das griechische *πάθος πάσχειν* Eindruck erleiden, denn 127, 27 ist Form, ein Eindruck der Materie *aṯar* = *πάθος*.

[127] Fluss und Vergänglichkeit *sajālun wal fanā* erinnert an den Ausspruch des Heraklit: „Alle Dinge sind im Fluss."

[128, 19] „Dem Namen, d. i. Begriff nach" *bi-l-ismi* *κατὰ λόγον*. Vgl. Ar. de anima III, 4. Anfang: *περὶ δὲ τοῦ μορίου τοῦ τῆς ψυχῆς ᾧ γιγνώσκει τε ἡ ψυχὴ καὶ φρονεῖ εἴτε χωριστοῦ ὄντος εἴτε καὶ μὴ χωριστοῦ κατὰ μέγεθος ἀλλὰ κατὰ λόγον*. *κατὰ λόγον* erklärt Trendelenburg im Commentar ratione et cogitatione, qua vel ea quae dividi non possunt discernuntur, qua quae coaluerunt a conjunctione sua avocantur. Die hier redend Eingeführten meinen also: Die Welt besteht aus Körper und Seele, aber die Seele ist nicht etwas für sich Bestehendes, sondern nur etwas an dem Körper, was wir begrifflich *κατὰ λόγον* an ihm und von ihm unterscheiden, aber nicht als etwas selbstständig Existirendes anerkennen. In Wirklichkeit fallen Leib und Seele zusammen und lassen sich räumlich *κατὰ μέγεθος* nicht trennen. Nach den Stoikern war die Welt ein *ζῷον*, dessen vernünftige Seele die Gottheit ist.

[130, 13] Die Ursache begnügt sich mit sich *taktafī binafsihā* = *αὐτάρκης ἐστίν*. —

[130, 26] Odem *rūḥ*, offenbar gleich *πνεῦμα*, Hauch und Geist zugleich bedeutend. Ar. de mundo 4, 394 b. 10. *λέγεται δὲ καὶ ἑτέρως πνεῦμα ἥ τε ἐν φυτοῖς καὶ ζῴοις καὶ διὰ πάντων διήκουσα ἔμψυχός τε καὶ γόνιμος οὐσία*.

gilt von der Lehre über die Anfänge bei den lautern Brüdern. Siehe Dieterici, Weltseele pag. 1—3.

[112, 3] Das in der That erblickt = ἐνεργείᾳ actu. Nämlich so: Der Geist erfasst das geistig Fassbare τὰ νοητά actuell, in Wirklichkeit, wie das Gesicht, welches actuell sieht, die Sinnesdinge, d. h. die Formen derselben erfasst.

[112, 8] Der Geist und das von ihm Erfasste sind Eins. Das νοοῦν wird τὰ νοούμενα. Das Denkende wird zu dem Gedachten eben dadurch, dass es dieses (seine Objecte τὰ νοητά) im Denken erfasst.

[112, 15] Die hier eingeführte Verherrlichung der reinen Eins, in der keine Vielheit ist, also das Neoplatonische τὸ ἕν, τὸ ὄν streift natürlich gar sehr an den wirklichen Monotheismus dazu stimmt das Aufheben der vergänglichen, materiellen Hände. Ebenso erinnert die Hinwendung zu ihm in unserem demuthvollen Geist gar wohl an christliches Wesen und Gebet. Nehmen wir Porphyrius als Verfasser an, so sehen wir hier den gebildeten Heiden auf der Abwehr gegen das Christenthum. Wir haben, so ruft er, in der reinen Eins Gott, nur in einer reineren, erhabneren Weise als ihr Christen.

[113, 1 ff.] Die neoplatonische theologische Anschauung des Ausganges und der Rückkehr aller Bilder zu Gott, dem Urbild, ist hier festgesetzt. Zunächst ist das rein Geistige ohne alle Zeit. Dagegen wird von den Herren der Sterne, d. i. den Sternseelen, zunächst den Seelen der Planeten Z. 30 der *Takwin* ausgesagt, d. h. dass sie ins Dasein gerufen werden, und zwar von jenen Vorbildern in der Geistwelt. Deshalb wird auch vom Jupiter als dem Repräsentanten der Sternwelt gesagt, dass er von der Geistwelt so viel er konnte erfasste; auch wird der Jupiter 119, 9 als die Vermittlungsstufe zur Schaffung der unter das Sein fallenden Welt betrachtet, während für die Schönheit 120, 29 die Venus die vermittelnde Spenderin ist. —

Idee gebraucht Plato auch den Zusatz *αὐτός*, so: das Schöne selbst, das Gute selbst. In demselben Sinn kommen bei Aristoteles zur Bezeichnung der idealen Dinge Zusammensetzungen mit *αὐτο* vor, z. B. *αὐτοάνθρωπος, αὐτοζῶον, αὐτοΐππος.*

[110, 30] Der hier ausgesprochene Gedanke ist folgender: Die Ideen sind an und für sich, und damit ist jede Idee mit sich identisch. In diesem „an und für sich sein“ *huwijja τὸ καθ' αὐτὸ εἶναι* besteht in erster Linie das Wesen der Ideen („das was die geistigen Substanzen, d. i. *τὰ νοητὰ* eng zusammenfasst“ ist das an sich Sein). Die Ideen sind aber unter einander verschieden, in so fern zeigt sich ein „Anderssein“ *ἑτερότης ġairijja.* —

[111, 7] Die Eins vor der Zwei. Nach den Neoplatonikern, deren Lehre die lautern Brüder angenommen, wird die Eins nicht zu den Zahlen gerechnet. Sie ist zwar Ursprung aller Zahlen, aber selbst keine Zahl, wie Gott Ursprung aller Dinge, aber doch selbst kein Ding ist. Vgl. Dieterici, Philosophie der Araber 167. —

[111, 15] Wären die ersten erhabenen Dinge Körper und mit konkreten, kompacten (*πυκνός*) Massen begabt, so müssten sie Gegenstand der Sinneswahrnehmung sein, das sind sie aber nicht. —

[111, 34] Der Geist ist gleich zwei, der Urschöpfer gleich eins. — Die Reihenfolge der in der Zahlentheorie weiter gebildeten *Iḫwān es ṣafā* (vergl. Dieterici, Propädeutik der Araber 4) ist: Gott, Vernunft, Seele, Ur- oder Idealstoff. Diese vier bestehen nicht in Körpern, und entstehen die übrigen Einer bis zur Zehn aus der Zusammensetzung dieser vier Grundzahlen. Denn nach den Pythagoräern, bei denen das Weltall ein geordnetes, alle Unterschiede und Gegensätze des Seins harmonisch in sich vereinigendes Ganze ist, wird die Zahl als das Wesen aller Dinge betrachtet und behauptet, dass Alles seinem Wesen nach Zahl sei. Vergl. Zeller 1, 246.

Die Theologie des Proclus beschäftigt sich mit der Speculation über die Eins cf. Pr. III, 10 *εἰ γὰρ ἔστι τὸ αὐτοέν, ἔστι ὁ τπρώτως αὐτοῦ μετέχον καὶ πρώτως ἡνωμένον,* und dasselbe

den Geistdingen *τὰ νοητά* und den Sinnesdingen *τὰ αἰσθητά* auf. Bei den stofflosen Substanzen ist die blosse Kraft (d. h. die in sich geschlossene Bewegung = Ruhe) genügend. —

[96, 29] Zu Grunde liegt der alte erkenntniss-theoretische Satz, dass nur Gleiches durch Gleiches erkannt werde, deshalb kann das Einfache *basīṭ ἀσύνθετον, ἁπλοῦν*, das Zusammgesetzte *murakkab τὸ σύνθετον* nie recht erfassen (*daraka*).

[97, 8] Der etwas schwierige Passus erklärt sich, wenn man den Unterschied zwischen den Sinnesdingen und den Geistesdingen, d. h. den Formen oder Begriffen, und den Sinnesdingen festhält. Zu der Erkenntniss der Sinnesdinge können wir nur gelangen, wenn wir den ersten Grundriss (*aṯr* bekanntlich vestigium, Spur, *τὸ ἴχνος, τύπος*) zunächst in uns aufnehmen und diesen ersten Eindruck weiter entwickeln. Vgl. wir sehen einen Baum, wir nehmen seinen Grundzug, seinen Umriss in uns auf. Unser Geist muss dann erst durch Bestätigung und Sichtung des Erschauten wirklich erfassen *daraka*. Dies geschieht durch die Analogie. Die Sinneswahrnehmung löst ja von ihrem Substrat die Form gleichsam los und nimmt sie so in sich auf. Dabei ist die Kraft nicht sich selbst genug, es dringt etwas Fremdartiges, das Wahrgenommene, in sie ein. Anders ist es, wo mit dem rein Geistigen, d. i. dem reinen Begriff operirt wird. Dies gilt schon vom Syllogismus, aber noch vielmehr, wenn wir uns ganz abstracte Begriffe, geistige Urformen denken und mit ihnen operiren könnten, wie der Neoplatonismus in der Intuition (siehe p. 8) versucht, oder zu können glaubt. Hier müsste die vollendete Erkenntniss der Erscheinung und des Wesens rein und plötzlich stattfinden können. —

[98, 5] Mit Augen schauen *ʿijān*, d. h. wirklich erschauen, enthält die Platonische, besonders im Phaedrus niedergelegte Lehre, dass die Seele, bevor sie in diese Welt und in diesen Leib kam, die Idee schaute, deren sie sich hier durch Wiedererinnerung bewusst wird. —

[99, 18] Das „sich erheben“ *nuhūḍ* wird mit Krafterhebung

des Geistes, die andern im Gebiet der Sinne. Bei den ersten ist Alles nur in der Idee, also sind sie allumfassend, vielfache Kraft ausübend; bei den andern im Reich der Sinne ist eben nur eine Kraft. — Dies wird von dem Schwächerwerden der Bewegung des Geistes erklärt, denn durch die Bewegung wird ja nach Aristoteles alles Werden construirt, von der Urallheit im Geist an bis zu den sinnlich wahrnehmbaren Individuen. Denn obwohl der Aristotelische Gott ohne Bewegung ist, geht doch von ihm alle Bewegung aus.

[92, 32] Alle Eigenschaften der Dinge. Nach aristotelischer Anschauung würde es heissen „weil in ihm alle *εἴδη* d. h. alle Formen der Dinge sind“.

[94, 16] Reihung und Ordnung *bitardībin wa ṭaḳsin*, also das griechische Wort *τάξις*, etwa *διάθεσις* und *διάταξις*.

[94, 30] Wir haben hier im Arabischen folgende Termini *fard afrād* (Einzelwesen ist sonst *s'aḥṣ* Individuum), dann *ṣinf*, dann *nau'*, endlich *ǵins*. *ṣinf* ist hier im Sinne von Unterart gebraucht, nach welcher dann die Einzelerscheinung auftritt.

[94, 36] Offenbar schwebt hier die Lehre des Empedocles von der Freundschaft *φιλότης στοργή Ἀφροδίτη* und dem Streite *Νεῖκος* als formenden Principien, vor. —

VIIIb. Buch.

[96, 3] Kraft und That, oder Möglichkeit und Wirklichkeit. Diese Ueberschrift haben wir nach dem Hauptinhalt ergänzt. Wie Aristoteles an der Bewegung die Stufen alles Seins construirt, und wir oben die Vorstellung von einer ganz gleichmässigen Bewegung im Geist, einer nicht ganz gleichen, sich neigenden, in der Seele und einer sinnlichen, in sich verschiedenen Bewegung in den Dingen haben, so tritt nun hier potentia und actus *δύναμις* und *ἐνέργεια*, das heisst, die ruhende (in sich geschlossene) und die heraustretende, nach aussen wirkende Bewegung als Brücke über die Kluft zwischen

VIII. Buch.

...ass in einem jeden der Urkörper eine Seele sei, ...ends. Vielleicht hat der Verfasser diesen Satz ...n aus der platonischen Annahme einer das All ...en und umfassenden Weltseele. Die im Timäus Anschauung geht dahin, dass der Demiurg dem ...ommen formlosen Urstoff bestimmte mathematische ...ngt und ihn so zu den einzelnen Elementen gestaltet. ...] Das verborgene Feuer erinnert an Herakleitos, ...a Feuer als Element (Hephaistos) von dem in allen verborgenen Urfeuer (Zeus) unterschied. —

...29] Abbild. Es giebt nach platonischer Auffassung auch Ideen von den Elementen. Die sinnlichen Ele... ...nd demnach nur Abbilder μιμήματα jener. Nachdem ... Timäus von den Dreiecken, welche den Elementar...en zu Grunde liegen sollen, gesprochen hat, fährt er fort. „Dieses nun nehmen wir als Ursprung für das ...nd die übrigen Körper an; die noch früheren Anfänge ...sen weiss Gott und unter den Menschen nur der, den ... hat.“ Bei diesen früheren Anfängen (höheren Principien) ... wir vornehmlich an die Ideen der Elemente zu denken, ...us Timäus p. 50. C. deutlich hervorgeht.

[88, 21] Diese Sinneswelt, Gleichniss und Abbild *miṯāl wa ...m.* Bei der folgenden Darstellung hat man sich immer ... ideale Welt, die Welt blosser Formen ohne Raum und Zeit ...rzustellen.

[89, 30] Der Begriff Qualität *kaifijja* enthält einerseits alle einzelnen Arten der Qualität unvermischt in sich, d. h. jede für sich, insofern das Genus Qualität in diese einzelnen Arten zerlegt werden kann, andererseits fasst er sie alle als ein Ganzes, als eine Gesammtheit zusammen.

[90, 11] Die Uranfänge *al-awā'ilu-l-ūlā* stehen den Zweitanfängen *al-awā'ilu-ṯ-ṯānija* gegenüber. Die einen sind im Gebiet

irādijja Ursache können sie sein, d
ist ja am Ende Gott. Nur ein A
nichts. Diesen Satz durchzuführe
einen harten Kampf. Die Astrolo
und fällt mit der Strernverehru
von dem in unserem Buch kein
Proclus und Olympiodor eine gro
eine Armee Gottes sind. Die
das Gute Pr. I. 90. Die Göt
Stufe unter den Dämonen 1.
giebt II. 17. u. s. f. Da au
Monotheismus den Genien
Ausbreitung unseres Buch
gebildete Araber im 9. J
Glauben hinter sich liess

[65, 25] Die Kräft
Dieser Gedanke ist du
Idee des Guten ist Z
Werdens. Philebus
alles Werden um
Zweck, um dessen
des Guten gehör
durchaus von
Demiurg um
macht, so i
Bestimmen
Auch Ari
den We

[66
der W
dessel

grund, der alles ordnet und zusammenfasst, voraus. Dies wird durch die Auffassung, dass die ganze Welt ja ein Organismus, ein *ζῶον* ist, wie Plato dies aussprach, bedingt cf. zu pag. 69, 22.

[66, 29] Was von der Hochwelt dieser Welt zufällt, ist nur Eins, das hier zu Vielen wird, denn jede Idee ist nur Eine, kommt aber in einer Vielheit von Sinnesdingen zur Erscheinung.

[67, 12] Liebe *maḥabba*, Zwang *ġalba* erinnert an *ἔρος* und *ἔρις* (*ἀνάγκη*) als die bestimmenden Gewalten im All; erinnert an die Liebe und den Hass des Anaxagoras und Empedocles, obwohl der Hass hier zum Zwang veredelt ist.

[69, 22] Plato bezeichnet die Welt als *ζῶον*, als einen lebendigen Organismus. Timäus C. nennt er sie ein *ζῶον ἔμψυχον ἔννουν τε*. —

[71, 27] Die Himmelskörper und Sterne erleiden keine Einwirkung. Auch dem Aristoteles sind die Himmelskörper nicht todte Massen, sondern lebendige Wesen; vgl. de coelo II 12, 292 a. 18, während sie bei Plato gradezu Götter sind Tim. 38 E. 39 E ff. So stark wirkte die griechische Naturvergötterung selbst noch in den Philosophen.

[73, 36] Es liegt hier wohl der aristotelische Gedanke vor, dass, wie der *νοῦς* eins ist mit den Objecten, die er denkt, den *νοητά*, insofern diese in ihm enthalten sind, so auch die *αἴσθησις* gewissermassen die *αἰσθητά*, die Objecte der Wahrnehmung, ist, indem sie die sinnlich wahrnehmbaren Gegenstände ihrer Form nach ohne den Stoff in sich aufnimmt. De anima III 8. 431 b 23, 432 a 2. II 12. 424 a 18.

[75, 12] Hier zeigt sich die Platonisch-Aristotelische Werthschätzung der theoretischen Thätigkeit gegenüber der practischen und zugleich der Platonische Gedanke, dass wahre Schönheit nur in der Idee gegeben ist.

---

irādijja Ursache können sie sein, denn die einzige Causalität ist ja am Ende Gott. Nur ein Apparat sind sie und weiter nichts. Diesen Satz durchzuführen hat freilich der Verfasser einen harten Kampf. Die Astrologie wird hiermit unmöglich und fällt mit der Strernverehrung auch der Dämonenglaube, von dem in unserem Buch keine Spur ist, welcher aber bei Proclus und Olympiodor eine grosse Rolle spielt, wo die Dämonen eine Armee Gottes sind. Die Dämonen verrichten durch sich das Gute Pr. I. 90. Die Götter erreichten nur die höchste Stufe unter den Dämonen I. 158 von denen es sechs Arten giebt II. 17. u. s. f. Da auch Muhammed trotz seines straffen Monotheismus den Genien ihre Existenz liess, so beweist die Ausbreitung unseres Buches unter den Arabern, wie weit der gebildete Araber im 9. Jahrhundert den muhammedanischen Glauben hinter sich liess. —

[65, 25] Die Kräfte in der Welt treiben dem Guten zu. Dieser Gedanke ist durchaus Platonisch. Das *ἀγαθόν* oder die Idee des Guten ist Zweck und zugleich oberstes Gesetz alles Werdens. Philebus p. 54. C. wird ausdrücklich gelehrt, dass alles Werden um einer *οὐσία* willen geschieht, und dass der Zweck, um dessentwillen das Werdende wird, zu der Kategorie des Guten gehört. Das Werden der Welt ist ferner im Timäus durchaus von der Idee des Guten bestimmt. Denn wenn der Demiurg um seiner Güte willen die Welt so gut wie möglich macht, so ist eben die Idee des Guten das ihn Leitende und Bestimmende. Diese Anschauung ist zugleich die Aristotelische. Auch Aristoteles erblickt in dem Zwecke das Gute und das den Werdeprocess Bestimmende.

[66, 1] In der Weise des Geistes *fi-ṭarīḳi-l-ʿaḳli*. Die Kräfte der Welt gehen im Wege des Geistes, sie nehmen die Natur desselben an. Es gilt von ihnen, was von diesem gilt. —

[66, 14] Die Planeten *as-sajjāratu* können als willenlose Werkzeuge nimmer Ursache der Uebel sein. Dieser Satz stösst die Anschauungen des ganzen Mittelalters, die Astrologie, geradezu um. —

[66, 21] *idṭirāre ἀνάγκη* Zwang setzt einen zwingenden Ur-

τοῦ νοητοῦ· νοητὸς γὰρ γίγνεται. θιγγάνων καὶ νοῶν ὥστε ταὐτὸν νοῦς καὶ νοητόν. τὸ γὰρ δεκτικὸν τοῦ νοητοῦ καὶ τῆς οὐσίας νοῦς.

[59, 19] Die Naturdinge sind Abbilder des Geistes nach Platon. Sprachgebrauch *μιμηματα*, ar. *ṣanam* Götzenbild, Abbild. *ṣanam* pl. *aṣnām* tritt hier an Stelle des *mamṯūl*, des gleichnissweise Dargestellten. —

[59, 22] Der Geistmensch ist etwas geistliches *rūḥānnijjūn* d. h. in die höchsten Geistregionen Gehörendes, ein *πνευματικόν*. Dass seine Glieder keine besondere Stätte haben, ist wohl so zu erklären, dass sie als *νοητά* als Begriffe von den Gliedern, oder dass die Glieder als Begriffe keine sinnlich wahrnehmbare Stätte haben. —

]59, 35] *τί ἔκλειψις σελήνης* ist bei Aristoteles ein wiederholtes Beispiel für eine Definition, die zugleich den Grund der Sache enthält. Met. *η*, 1044 b. 13 *οἷον τί ἔκλειψις; στέρησις φωτός. ἐὰν δὲ προςτεθῇ ὑπὸ γῆς ἐν μέσῳ γιγνομένης, ὁ σὺν τῷ αἰτίῳ λόγος οὗτος.* Aristoteles ist der Ansicht, dass die vollkommene Definition zugleich den Grund der Sache enthalten müsse vgl. de anima II. *α* 413 a. 13: *οὐ γὰρ μόνον τὸ ὅτι δεῖ τὸν ὁριστικὸν λόγον δηλοῦν ὥσπερ οἱ πλεῖστοι τῶν ὅρων λέγουσι, ἀλλὰ καὶ τὴν αἰτίαν ἐνυπάρχειν καὶ ἐμφαίνεσθαι.* Das *ὅτι* und das *διότι* zusammenfallend.

[60, 9] Gemeint ist wohl, dass das, was diese Geistform ist, und warum sie ist, zusammenfalle.

VI. Buch.

[65, 3] Der Grundgedanke dieses Abschnitts ist, dass die Gestirne nur Mittelursache und Werkzeuge Gottes seien, um die Anfänge der Urstoffe zu schaffen, nicht aber etwa selbstständige schaffende Ursachen sind. Weder eine körperliche *ǵismanijja*, noch eine seelische *nafsānijja*, noch willentliche

Die Beweisführung ist Folgende. Der Anfang des Nachdenkens kann die Sinneswahrnehmung nicht sein, d. h. das Nachdenken kann von der Sinneswahrnehmung nicht ausgegangen sein, denn die Sinneswahrnehmung war noch nicht vorhanden, als der Geist bereits da war. Die Sinneswahrnehmung ist dem Geiste untergeordnet und deshalb auch später als dieser.

[57, 5] Richtig ist es freilich, dass der Geist nicht von dem Allgemeinen aus durch Nachdenken *fikra* zum Sinnlichwahrnehmbaren *maḥsūs* kommen kann. Das ist ja das Hauptverdienst des Aristoteles, dass er der sinnlichen Wahrnehmung als Quelle der Erkenntniss ihr Recht einräumte, und von der Vielheit der Dinge hinauf zur Einheit des Princips, des Urbewegenden, construirte. Anders handelt der Neoplatonismus in der Emanationstheorie, da hier von Oben herab das niedere Sein construirt wird. Das Wort *fikra* macht freilich dem Arabisten Sorge, mit *διάνοια* kommt er nicht wohl aus, vielleicht mit dem Infinitiv *νοεῖν*, so dass *αἰσθάνεσθαί*, *θεωρεῖν* und *νοεῖν* den Denkprocess umfasste. Bei der folgenden Ausführung, dass der Mensch erst bedenken, überlegen müsse, wird nun *rawwa'a* und *fakkara* gebraucht.

[58, 1] Die Seelen hätten dort nur eine geistige Wahrnehmung. Bei den späteren Neoplatonikern giebt es untergeordnete Seelen *ὑποτεταγμέναι* und talentvollere *εὐφυέστεραι*. Diese sehn mittelst des Geistes das Gute, Pr. I, 186. Sie sahen im Himmel die Gerechtigkeit *δικαιοσύνη*, Züchtigkeit *σωφροσύνη* und Wissenschaft *ἐπιστήμη*, als sie auf der Leiter herabstiegen I. 272. Alle Seelen sind entweder *a*) göttlich, *b*) von der Vernunft zur Unvernunft (*ἄνοια*) sich umwendend *μεταβάλλουσαι* oder zwischen beiden immerbleibend stets niedriger als die göttliche Seele. — Die vollendeteren Seelen sind findiger I. 225, sie sind die Begleiter der Götter. Diesen vagen Vorstellungen gegenüber bleibt unser Autor mässig. Die Seelen nehmen das Sinnliche nicht durch die Sinne, sondern nur im Geiste wahr. —

[57, 32] Der Geist schafft eben nur sein Wesen. Ar. Met. *Λ* 7. 1072, b. 20. *αὑτὸν δὲ νοεῖ ὁ νοῦς κατὰ μετάληψιν*

V. Buch.

[55] Organ. *adāt* pl. *adawāt* würde griech. *αἰσθητήριον* und *ὄργανον* sein, Sinn aber *αἴσθησις*. Eine eigenthümliche Vorstellung ist es freilich, dass ursprünglich vielmehr Organe gewesen seien als Sinne und die überflüssigen Organe dann vergangen wären. Fast that hier der Philosoph einen Blick in die um so viele Jahrhunderte später entdeckte Urwelt und sprach er eine Darwinische Ahnung aus.

[55, 16] Vorher wissen *sābiku-l-ilmi* praescientia *προειδένει*.

[56, 7] in Uranlage begründet *ġarizijja ἐν ἀρχῇ*.

[56, 22] Prämissen *awāilu* eigentlich Anfänge, Vorbedingungen; Vordersatz ist als *πρότασις* dem Nachsatz *ἀπόδοσις* entgegengesetzt. ar. *mukaddam. muāhhar* Schlusssatz *natīġa* vgl. 56, 34.

[56, 13) Die Anordnung *tadbīr* des Schöpfers. Man möchte hier an Plato's Timaeus 41. B. erinnern *θνητὰ ἔτι γένη λοιπὰ τρί' ἀγέννητα. τούτων οὖν μὴ γενομένων οὐρανὸς ἀτελὴς ἔσται. τὰ γὰρ ἅπαντα ἐν αὐτῷ γένη ζώων οὐχ ἕξει δεῖ δέ, εἰ μέλλει τέλεος ἱκανῶς εἶναι.* — Ferner Tim. 41. E. *δέοι δὲ σπαρείσας αὐτὰς εἰς τὰ προσήκοντα ἑκάστοις ἕκαστα ὄργανα χρόνων* (Planeten und Erde) *φῦναι ζώων τὸ θεοσεβέστατον.* 42. A. *ὁπότε δὴ σώμασιν ἐμφυτευθεῖεν ἐξ ἀνάγκης* sc. *αἱ ψυχαί.*

[56, 29] Das Nachdenken geht nach Aristoteles entweder von dem durch die Sinneswahrnehmung Gegebenen, von dem empirisch Aufgenommenen, oder aber von allgemeinsten Wahrheiten aus, die eines Beweises nicht bedürfen (von Axiomen). Diese haben ihren Grund in dem *νοῦς*, der bezeichnet wird als *ἀρχὴ ἐν ἀποδείξει καὶ ἐπιστήμῃ, ὁ νοῦς τῶν ἀρχῶν, τῶν ὅρων, ὧν οὐκ ἔστι λόγος, τῶν ἐσχάτων ἐπ' ἀμφότερα* An. post I. 23. 85a, 1. 33. 88b, 35. sqq. II. 19. 100b. 12, 15. Eth. Nic. II. 6 1141 a. 7, 9. 1142 a. 26 u. a. Hiermit stimmt freilich unser Autor nicht recht überein. —

damit bezeichnet. Arab. *rūḥānijjūn* würde den *πνευματικοί* entsprechen, die auch im Christenthum die höchste Stufe geistlicher Erkenntniss innehaben.

[50, 17] Das Sehbare *al-mar'ijju.* Wahrscheinlich stand im griechischen Text das Verbaladjectiv etwa *βλεπτόν.* Diese haben freilich auch die Bedeutung eines part. perf. pass., bezeichnen aber im philosophischen Sprachgebrauch das Object einer Thätigkeit, so *τὸ νοητόν*, das Object des Denkens, *τὸ αἰσθητόν* das Object der sinnlichen Wahrnehmung. Also hier das, was Gegenstand des Schauens ist, das Sehbare.

[51, 2] Die Formen des bildlich Dargestellten, d. h. des *al-muzawwaḳu* geschmeichelten, idealisirten.

[51, 28] Philosophie der Auserlesenen *falsafatu-l-ḫâṣṣa.* Wir können dies Werk nicht unter den Schriften des Porphyrius finden. Da aber Porphyrius die Reinigung in die Askese und die philosophische Gotteserkenntniss setzt, und das Seelenheil *τῆς ψυχῆς σωτηρία*, Zweck des Philosophirens ist, kann man bei ihm eine höhere Stufe für die mehr Eingeweihten wohl annehmen.

[52, 5] Das Scheinen des Urlichts, *ἔλλαμψις*, ist seit dem Origenes ein Gemeingut der Neoplatoniker. Vgl. Pr. II, 125. Die Ausströmung kommt denen, die sich dazu tauglich gemacht, von Gott her zu, *θεόθεν παραγίνεται.* Die Erleuchtung von Gott ist Glückseligkeit. Das Urlicht ist nicht etwa Eigenschaft an einem Dinge, sondern an und für sich, seinem eignen Wesen nach Licht. Es wirkt deshalb nicht durch eine Eigenschaft *bi ṣifa,* sondern durch sein An sich sein *bi huwijjatihi.* —

[53, 2] Durch That oder Wort *ἔργῳ ἢ λόγῳ bi-l-ámal, bi-l-ḳaul.*

[53, 11] ar. *ruḥânijja* haben wir, um es von *ákliğa* zu unterscheiden, mit geistlich übersetzt; es würde griechisch dem *πνευματικόν*, das andre dem *νοητόν* entsprechen, also in eine noch höhere Region fallen. —

[54, 11] Ihr Grund und ihre Substanz *ḳarâruhum wa ǵauharuhum. ḳarâr* ist der Grund, auf dem etwas feststeht. —

dingen *νοητά* und Sinnesdingen *αἰσθητά* stets ein Unterschied gemacht wird, so könnte man *ʿaḳala* mit „geistigen, begeistigen" übersetzen, d. h. ins Reich des Geistes setzen, im Reich des Geistes oder geistig schaffen. Vgl. pag. 153 von der Arbeit des Urgeistes; so auch hier vom Künstler, der geistig die Form schon geschaffen hat, ehe er sie im Reich der Sinne hervortreten liess. Es war bei ihm schon ein *νοητόν*, ehe es ein *αἰσθητὸν* wurde und dadurch Schwäche ererbte.

[47, 1] Träger *ḥāmil* wir würden philosophisch Substrat sagen für den eine Form tragenden Stoff, also *ὑποκείμενον*. Vorbild, Abbild *maṯāl* und *mamṯūl*, abbilden *maṯṯala*. Es erfolgt die Abschwächung bei jeder ferneren Copie. Vorbild *παράδειγμα*, auch *τύπος*, das Abbild *μίμημα*, ar. oft *ṣanam* das Götzenbild für Abbild.

[47, 14] Die Musik *al-mūsīkā*. — Hier liegt die Platonische Anschauung zu Grunde. Die Form und das Wesen der Sinnesdinge haben ihren Grund in der Idee. Diese ist höher und vorzüglicher als die nach ihr benannten Sinnesdinge. Jedes Ding steht unter einer solchen Idee, also auch die (sinnliche) Musik; diese ist bestimmt durch die Idee der Musik. Was ist das? Schliesslich doch nichts anderes als die aller sinnlich wahrnehmbaren Musik zu Grunde liegende Theorie der Musik, das (mathematische) Gesetz, das die sinnliche Musik bestimmt.

[47, 23] Die Nachahmung *taśabbaha*, das sich Verähnlichen *ὁμοίωσις* tritt hier als die Verbindung zwischen Natur und Geist auf. Proclus: Der Hervorgang des Verursachten aus der Ursache der *πρόοδος* findet durch die Unähnlichkeit statt; durch Verähnlichung tritt aber die Rückwendung *ἐπιστροφή* ein. Vgl. pag. 31—38. Siehe Ueberweg-Heinze I, 302.

[48, 9] Phidias, ar. *Phīdāwus*, erhebt sich durch seine Vorstellung *tawahhum δόξα* über das sinnlich Wahrnehmbare *al-maḥsūsāt*. Ebenso wird die Schönheit der Venus hier hervorgehoben und dann von der Schönheit der geistigen Wesen, ar. *rūḥānijjūn*, gesprochen. Offenbar sind die Wesen, welche die wahre, die stofflose, die wesenhafte Schönheit an sich tragen,

Antwort bedenken und dann antworten, *haesitavit* etc. und beherrscht, *ru'ja* einen viel grösseren Unfang von Bedeutungen dem *θεωρία* Betrachtung entsprechend.

[44, 25] Vgl. hierzu die zwei aristotelischen Stellen, einmal die zu 42, 30 citirte und dann de anima II 1. 412b, 5. *εἴη ἂν* (sc. *ψυχή*) *ἐντελέχεια ἡ πρώτη σώματος φυσικοῦ*. Das *ἡ πρώτη* ist vom Autor der Theologie nicht verstanden und deshalb weggelassen, das *δυνάμει* muss der Kraft, Möglichkeit nach bedeuten. Stünde: die Seele sei Endzweck des natürlichen mit Organen und Leben der Kraft nach begabten Leibes, wäre dies richtig. Der Leib ist an sich seiner Anlage nach lebendig. Er ist so beschaffen, dass er Leben aufnehmen kann; in der That oder Wirklichkeit kommt das Leben erst durch die Seele in ihn, diese ist *ἀρχὴ ζωῆς* Princip des Lebens.

IV. Buch.

[45, 4] Der Anfang dieses Buches entspricht der Vision p. 8. Auch hier wird die Abstreifung des Leibes *ḫalʿu-l-badani* für den Inspirationsfähigen eigentlich Winkfähigen, der fähig ist den göttlichen Wink anzunehmen d. h. für den *ṣāḥibu-r-rumūzi* beansprucht.

[45, 20] Die Spendung des Ergusses *faiḍ* ist ein Wort, das gewöhnlich mit *sajalānun* erklärt wird, die Ergiessung, Entströmung *emanatio* bei den Neoplatonikern, die Ausstrahlung *ἔλλαμψις*. Die entsprechende 10. Form *istafāḍa* bedeutet „den Erguss, die Ausstrahlung erstreben, annehmen".

[46, 29] Anlage, Haltung *hai'a habitus ἕξις*, Beschaffenheit siehe oben zu 28, 14.

[46, 10] sich vorstellen *tawahhama* und geistig erfassen *ʿaḳala*. Das Wort *ʿaḳala* gr. *νοεῖν* lat. *ratiocinari* ist so vielseitig, dass wir es schwer übersetzen können. Da zwischen Geistes-

denn in ihm besteht das eigentliche Wesen des Dinges. Wenn es hier nun heisst, die vorzüglichsten Philosophen erwähnen, dass die Seele in der Substanz nur die Stelle der Form vertrete, muss Substanz *ǵauhar* *οὐσία* das aus Form und Stoff bestehende Ding bezeichnen, und heisst es dann: „wie die Substanz durch die Form zum Körper werde“ so kann man dieselbe Bedeutung hier finden. Die Form ist es, die das Substrat *τὸ ὑποκείμενον* zum Körper und somit zur Substanz macht. — Klarer wäre der Sinn, wenn hier an Stelle von Substanz Substrat stünde, und es dann auch hiesse: dass die Seele an dem Substrat die Stelle der Form vertrete, dann müssten wir *ǵauhar* mit Substrat wiedergeben. —

[43, 9] Endzweck *tamām*. *ἐντελέχεια* wäre zunächst Vollendung, doch ist die Vollendung eines Dinges zugleich sein Endzweck und sein Endziel.

[43, 20] Eng anhaftend *lāzima*, sich nie trennend *ġairu mufārika* *ἀχώριστον* Ar. de anima kommt *ἀδιαίρετον καὶ ἀχώριστον* vor.

[44, 7] Phaedon 94. B. — Dass die ganze Seelenthätigkeit nur in der Aufnahme der auf den Körper gemachten Eindrücke bestehe, und die Eindrücke auf die Seele dieselben wären wie auf den Körper; also ein Herausgehen über diese Eindrücke nicht stattfinde, wird durch die Möglichkeit des Nachdenkens, Wissens und der Betrachtung widerlegt. Wir haben *ru'ja* vocalisirt und mit Betrachtung übersetzt, da *ra'ā* mit *nazara bil áini wal kalbi* mit Aug' und Herz betrachten, erklärt wird, auch die l. Br. die Wahrnehmungen als ein Eindringen des Bildes und des Eindrucks durch die Organe auf das Vorderhirn als erste Stufe des Denkens annehmen; darauf gelangt die Wahrnehmung ins Mittelhirn, wo sie gesichtet und bestimmt wird, und nachher im Hinterhirn, als in einem Gedächtnissdepot, niedergelegt wird. Es wird also *ra'ā* und *fakara* diese beiden Stufen des Denkens erklären. Doch scheint *rawijja* von *rawwa'a* richtiger zu sein, zumal später pag. 153 *rawwa'a* und *fakkara* vielfach zusammengestellt ist, und ersteres das Vorhererwägen Gottes vor der Schöpfung bezeichnet. *rawwa'a* ist unser Bedenken, eine

ἔχειν οἰδαμῶς. — b 26: *καὶ ζωὴ δέ γε ὑπάρχει* (sc. *τῷ θεῷ*) *ἡ γὰρ νοῦ ἐνέργεια ζωή, ἐκεῖνος δὲ ἡ ἐνέργεια. ἐνέργεια δὲ ἡ καθ' αὑτὴν ἐκείνου ζωὴ ἀρίστη καὶ ἀΐδιος* etc.

[40, 6] Der hier ausgesprochene Gedanke müsste der sein. Der Geist ist an sich in der That (actu), d. h. das, was er ist, was in seinem Wesen an sich liegt, ist er wirklich. Da es aber zugleich ein höheres Wesen (Gott) über ihm giebt, dem er ähnlich werden kann, so ist er mit etwas Potenziellem (nur der Kraft nach Seiendem) behaftet, nämlich mit der Möglichkeit dieser Verähnlichung mit Gott *ὁμοιοῦσθαι τῷ θεῷ*. Da nun aber diese Möglichkeit in ihm liegt, so strebt er auch danach, dieselbe zu verwirklichen. —

Man kann nun einen Schritt weiter gehen und sagen: Dass er nach dieser Verähnlichung mit Gott strebt, ist eine Folge der Einwirkung Gottes auf ihn, und ohne diese Einwirkung würde seine Kraft nicht zur That werden, da nach pag. 39. 2 die Kraft immer nur durch ein Actuelles zur That wird. —

[41, 6] Cf. Phaedon 88 D. *ἁρμονίαν τινὰ ἡμῶν εἶναι τὴν ψυχὴν* 91. D. *ἐν ἁρμονίας εἴδει οὖσα.*

[41, 20] Vgl. dazu Phaedon 91. E. ff. und 94 B. ff.

[42, 21] Hier wie stets *murakkab. rakkaba* als Zusammensetzen möchte wohl *συντιθέναι* sein, *rukkiba* aber *συγκεῖσθαι.*

[42, 25] Durch Zufall und von Ungefähr *bil-baḫt wal-ittifāk ἀπὸ ταὐτομάτου καὶ ἀπὸ τύχης.*

[42, 30] Cf. Ar. de anima II 1. 412a 27. *ψυχή ἐστιν ἐντελέχεια ἡ πρώτη σώματος φυσικοῦ δυνάμει ζωὴν ἔχοντος,* arab. *tamāmu-l-badani.*

[42, 35] Entelechie arab. *anṭalāšija.*

[43, 2] In der Substanz *fi-l-ǵauhari.* Wir sind wohl versucht hier „am Substrat“ zu setzen, doch haben wir *ǵauhar* stets mit Substanz wiedergegeben. Durch die Seele ist der Körper beseelt. Cf. Ar. de anima II, 2, 414a 13: *ἡ ψυχὴ λόγος τις ἂν εἴη καὶ εἶδος, ἀλλ' οὐχ ὕλη καὶ τὸ ὑποκείμενον.*

Die Vollendung *tamām* oder auch der Endzweck *ǵāja τέλος* eines Dinges ist zugleich seine *οὐσία*, seine Wesenheit,

monie und Symmetrie zugleich mit der Schönheit bestehe *μετὰ κάλλους ὑφέστηκεν* wie die Ametrie und Disharmonie mit der Hässlichkeit Pr. 1. 206. Vgl. *annafsu i'tilāfu-t-tifāḳi-l-ǵirmi.* Es werden hier die Kräfte der geistlichen Substanzen *al-ǵawāhiru-r-rūhānijja* auf die Körper, also die sinnlich wahrnehmbaren Substanzen, übertragen.

[34, 18] Quantität und Qualität gr. *τὸ πόσον καὶ τὸ ποῖον*, oder *ποσότης* und *ποιότης* im arab. *kamijja* und *kaifijja* als Kategorien bekannt.

[35, 6] Stoffursache, Schaffursache, *'illa hajjulanijja fā'ila.* Cf. *ἡ ἐν ὕλης εἴδει αἰτία — ἡ κινητικὴ αἰτία, τὸ ποιητικόν.*

[36, 17] Das Vorzügliche (die Tugenden) und das Geistige *al-faḍāïlu wal-aśjāu-l-'āḳlijja. ἀρεταὶ καὶ τὰ νοητά.* —

[36, 25] *al mukawwanu wa-t-takwīnu* entspräche wohl dem *φύω* Schaffen und *φύεσθαι* aor. *φῦναι* perf. *πεφυκέναι* werden, entstehn.

[37, 16] Es ist schwierig diese Ausdrücke aus dem Griechischen zu retabliren, vielleicht *ma'rifa γνῶσις fikra διάνοια 'ilm ἐπιστήμη śauḳ ἐπιθυμία ta'ahhud ἐπιμέλεια tadbīr διάθεσις ḥukm διάκρισις.*

[38, 17] *al aś'jāu-l-mubtadiā* die mit einem Anfang beginnenden, neu entstehenden Dinge, also jedes *κτίσμα.*

[39, 2] Es ist dies die aristotelische Lehre, dass das, was *δυνάμει* der Kraft nach potenziell ist, in Wirklichkeit *ἐνεργείᾳ* actu nur durch etwas werden kann, was ebendasselbe in der That ist. Also der Marmorblock ist der Kraft nach die Statue, in der That wird er zu dieser dadurch, dass die Form der Statue im Geist des Künstlers in der That vorhanden ist. Met. Θ 8. 1049. b. 24. *ἀεὶ γὰρ ἐκ τοῦ δυνάμει ὄντος γίγνεται τὸ ἐνεργείᾳ ὂν ὑπὸ ἐνεργείᾳ ὄντος οἷον ἄνθρωπος ἐξ ἀνθρώπου, μουσικὸς ὑπὸ μουσικοῦ ἀεὶ κινοῦντός τινος πρώτου. τὸ δὲ κινοῦν ἐνεργείᾳ ἤδη ἐστιν.* —

[40, 2] Die Wesenheiten der Dinge *al innijjātu-l-aśjāi αἱ οὐσίαι, τὰ τί ἦν εἶναι τῶν ὄντων*, die reine Actualität *al-fi'lu-l-maḥḍu* cf. Met. Λ 7, 1072b 7: *ἐπεὶ δ' ἔστι τι κινοῦν αὐτὸ ἀκίνητον ὄν, ἐνεργείᾳ ὄν, τοῦτο οὐκ ἐνδέχεται ἄλλως*

Theilung annimmt. Ihrem Wesen nach bleibt sie ungetheilt. —

[26, 20] Ende. Die sinnlich wahrnehmende Seele *ἡ αἰσθητικὴ ψυχή* oder *τὸ αἰσθητικόν an nafsu-l-ḥâssijja.* 36. Wachsthumseele *ἡ αὐξητικὴ ψ. an nafsu-n-nâmija.* Begehrseele *ἡ ἐπιθυμητικὴ ψ. an nafsu-š-šahwânijja.* — Die Zornkraft *θυμός al ḳuwwatu-l-ġaḍabijja.*

[27, 17] Zur Deutlichkeit möchte ein „nur“ vor „sowie“ dienen, obwohl im Text ein solches *innamâ* sich nicht vorfindet.

[28, 14] Haltung (Beschaffenheit) *haia habitus ἕξις* möchte sich wohl am besten mit Beschaffenheit wiedergeben lassen. Cf. *hajja'a*; *tahajja'a* die Beschaffenheit verleihen und damit begabt werden.

[28, 22] Die Seele ist einfach *mabsûṭa ἡ ψυχή ἐστιν ἁπλῆ.*

[29, 17] Hier schwebt die aristotelische Definition des Raumes vor. Phys. IV. 4. 212 a. 21 *ὁ τόπος ἐστὶ τὸ τοῦ περιέχοντος πέρας ἀκίνητον πρῶτον οἷον ἀγγεῖον ἀμετακίνητον.*

III. Buch.

[34, 6] Was die Substanz der Seele ist? *mâhijja τὸ τί ἐστι ġauharu-n-nafsi* oder „das Wesen von der Substanz der Seele.“

[34, 7] Die Materialisten *alġirmijjuna. ġirm = ġism* möchte dem *σῶμα* entsprechen, also *οἱ σωματικοὶ* entsprechend den *ὑλικοὶ* bei den Kirchenvätern, hier sind es aber als Philosophen die, welche nichts als unkörperlich setzen, also das Geistige verneinen. Pr. III. 164 kommt die *σωματικὴ φύσις* corporea natura vor. Er kennt aber auch ein *σῶμα θεῖον* einen göttlichen Leib, der durch den Wieder- oder Nachklang der Seele an der Allseele Theil hat; immer wieder das Bild der Laute. —

[34, 8] Dass die Seele die innige Harmonie des Leibes sei, wird von Plato im Phaedon bekämpft. Vgl. auch zu 41, 6. — Die Neoplatoniker kennen eine himmlische und weltliche Harmonie, *ἁρμονία οὐρανία καὶ ἔγκοσμος* Pr. I. 204 und dass Har-

b. 30. ὅτι δυνάμει πώς ἐστι τὰ νοητὰ ὁ νοῦς, ἀλλ' ἐντελεχείᾳ οὐδὲν πρὶν ἂν νοῇ.

Daher wird auch gesagt, dass der *Nūs* sich selbst denkt, wenn er seine Objecte denkt. l. l. b. 9. καὶ αὐτὸς δὲ αὐτὸν τότε δύναται νοεῖν. 430. a. 2: καὶ αὐτὸς δὲ νοητός ἐστιν ὥσπερ, τὰ νοητά. ἐπὶ μὲν γὰρ τῶν ἄνευ ὕλης τὸ αὐτό ἐστιν τὸ νοοῦν καὶ τὸ νοούμενον. ἡ γὰρ ἐπιστήμη ἡ θεωρητικὴ καὶ τὸ οὕτως ἐπιστητὸν τὸ αὐτό ἐστιν. —

[23, 2] Urreine Urgute *al ḫairu-l-maḥḍu* τὸ πρῶτον καὶ τὸ εἰλικρινὲς ἀγαθόν. Vermittelst des Geistes διὰ τοῦ νοῦ s. oben. Denken wir, es hätte im Original διὰ τὸν νοῦν gestanden, so wäre der *Nūs* die αἰτία, die hervorbringende Ursache. Vgl. διὰ περικλέα opera Periclis. Ob der Araber dies immer richtig unterschied?

[23, 26] Nichtwissen und Erkenntniss ἄγνοια und ἐπιστήμη *ǵahl* und *ma'rifa*. —

[24, 8] Der Sinn dieser Stelle ist wohl: Da der Geist die Objecte seines Denkens in sich selbst hat und ihre Ursache ist, da er denkend die Objecte seines Denkens selbsterzeugt, so bedarf er nicht erst ihrer Erkenntniss, d. h. er braucht nicht erst durch Nachdenken sich über ihr Wesen klar zu werden, denn er hat von vornherein ein Wissen von diesen Objecten, da sie ja seine eignen Erzeugnisse sind, und er, indem er sie denkt, sich selbst denkt, Arist. de anim. III. c. 429 b, 9: καὶ αὐτὸς δὲ αὐτὸν τότε δύναται νοεῖν.

[24, 20] Der Geist kennt die Dinge von vornherein a priori in vollkommener Weise und braucht sie nicht erst zu erkennen.

[24, 31] Die Seele erinnert sich an nichts, von dem sie sich erst in dieser Welt ein Wissen verschafft hat. *iktisāb* κτᾶσθαι.

[25, 24] Die Theilbarkeit der Seele, ob sie ihrem Wesen nach *biḏātihā* καθ' αὑτὴν oder per Accideus κατὰ σωμβεβηκός *bi'araḍin* stattfindet.

[26, 7] Correct ausgedrückt: Sagen wir, die Seele nimmt eine Theilung an, so meinen wir dies nur per accidens, nämlich in sofern, als der Körper, in welchem sie sich befindet, eine

der Arten in die Individuen und umgekehrt ein Aufsteigen von den Individuen zu den Arten und Gattungen nicht statt. Dies ist freilich platonisch nicht richtig. Auch bei den begrifflichen Dingen nimmt Plato eine Zerlegung in genus species und individuum (diese letzteren wären hier die letzten Unterarten, die nicht mehr in Unterarten zerlegbar, dicht vor den Individuen stehn) im Philebus an, bezeichnet aber die Erkenntniss hiervon als etwas sehr Schwieriges. Unser Autor könnte ihn dahin verstanden haben, dass dies unmöglich sei vgl. Phil. p. 15 A 10.

[17, 3] einfach *mabsūṭ* ἁπλοῦς, zusammengesetzt *murakkab* σύνθετος, auf einmal *daf ͑atan wāḥidatan* αἰφνιδίως oder ἅπαντα.

[17, 20] Vorstellungen *wahm* auch *tawahhum* = δόξα. In den Sinnen *fī-l ḥawās* ἐν αἰσθήσεσι.

[18, 26] Vom Geist νοῦς sagt Ar. Eth. Nic. II. 3. 1105a. 33: *βεβαίως καὶ ἀμετακινήτως ἔχων*. — Er formt sich in der Form des Gewussten und Betrachteten, scil. weil er die Formen τὰ εἴδη in sich aufnimmt = denkt. —

Es schwebt hier wohl die Stelle Ar. de anima III, 4 vor. Die dort angegebene Lehre ist: Der Geist νοῦς ist die Dinge, die Objecte, die er denkt, selbst, insofern sie in ihm vorhanden sind und seinen Inhalt ausmachen. Unter den Dingen, den Objecten seines Denkens sind offenbar die Formen oder Begriffe zu verstehen. Doch sind diese Formen oder Begriffe in ihm zunächst nur der Kraft nach δυνάμει, der That nach ἐνεργείᾳ aber er erst dann, wenn er sie wirklich denkt. Da die Objecte seines Denkens in ihm selbst gegeben sind, so kann das auch so ausgedrückt werden: Der νοῦς ist νοητός, ist zugleich Object des Denkens, oder er ist die εἴδη, doch eben zunächst nur δυνάμει, ἐνεργείᾳ aber erst dann, wenn er sie denkt. Vgl. de anima III, 4. 429a. 22: *ὁ ἄρα καλούμενος τῆς ψυχῆς νοῦς (λέγω δὲ νοῦν ᾧ διανοεῖται καὶ ὑπολαμβάνει ἡ ψυχή) οὐθέν ἐστιν ἐνεργείᾳ τῶν ὄντων πρὶν νοεῖν.*

a. 27. *εὖ δὴ οἱ λέγοντες τὴν ψυχὴν εἶναι τόπον εἰδῶν, πλὴν ὅτι οὔτε ὅλη ἀλλ' ἡ νοητική, οὔτε ἐντελεχείᾳ ἀλλὰ δυνάμει τὰ εἴδη.*

Pr. die Frage auf I 257, was die Seelen im Himmel sehen? Nach ihm (I 186) sehen sie das Gute durch den Geist; sie sind sowohl vor der Weltschöpfung *πρὸ τῆς γενέσεως* I, 150 als in der Weltschöpfung *ἐν γενέσει* I 121; sie sind auf der Stufenleiter *ἐν βάθρῳ* I 272. Die wohlgeschaffenen *εὐφυέστεραι* S. finden mehr (*εὑρίσκουσι*) als sie lernen *μανθάνουσι* II 82. Die hierher herabgekommenen *κατελθοῦσαι* S. sind eher krank *μᾶλλον νοσοῦσι* II 94. Die auf eine andre S. blickende S. ersieht *ὁρᾷ* in der Verwandten *συγγενεῖ* ihre eignen Erkenntnisse *τὴν ἑαυτῆς γνῶσιν*. — Jede Seele hat geschaut *τεθέαται* von Natur *φύσει* das Seiende I, 135. Dann heisst es, die menschliche S. *ψ. ἀνθρωπίνη* hat in sich alle Begriffe *πάντας τοὺς λόγους* I. 187. Sie steht in der Mitte *μέση* vom Geist und der Körpernatur *σωματικὴ φύσις* I 116. Die vom Eros besessene Seele *ἔρωτι κάτοχος* hat an dem göttlichen Odem Theil *μετέχει τῆς θείας ἐπιπνοίας* I 33. Obwohl es von ihr heisst, dass sie unkörperlich *ἀσώματος* ist, giebt es doch die mit dem Leib umkleideten und inmitten gestellten S. *σώματι ἠμφιεσμέναι καὶ περιστοιχισμέναι* I. 257. Alle diese Widersprüche heben sich leicht, je nach dem wir die Seelen in ihrem irdischen oder geistigen Sein betrachten.

[16, 19] Das Gewusste ar. *maʿlūma* ist hier offenbar *τὸ ὄντως ὄν* = Idee. —

[16, 20] Die Unterscheidung ist: 1. *ǵins γένος* genus Gattung, 2. *τὸ εἶδος* species Art, Form. Wir vermuthen hier einen Fehler des Uebersetzers, da *εἶδος* Gestalt, Ansehn und Art bedeutet, brauchte er hier *ṣūra* Form anstatt *nauʿ*. Daher die Undeutlichkeit, während sonst *ṣūra* die Uebersetzung von *μορφή* Form ist. 3. *šaḫṣ τὸ ἄτομον* Individuum. Die Einzeldinge heissen bei Aristoteles auch *τὰ καθ' ἕκαστα*. Für Allding, Allheit ist kein griech. Ausdruck vorhanden, vielleicht *τὸ πάντως ὄν*. Setzen wir die Allheit *kulliǧǧāt* = *γένη*, so wäre der Sinn: die Zusammenfassung von den Individuen zu den Arten und von den Arten zu den Gattungen. Dann würde das Ganze lauten: bei den Objecten des Wissens findet eine Eintheilung in Gattung, Art und Individuen, also eine Zerlegung der Gattung in Arten und

(*θεία*) oder *εἰς ἄνοιαν μεταβάλλουσα* zur Thorheit gewandt oder die Mitte haltend *μεταξὺ μένουσα*. — Wir erinnern bei diesen zur Niederwelt entsandten Seelen an die Lehre des Origenes von Gott dem Urlicht *αἰγή*, Christus dem Abglanz *ἀπαυγή*. Von diesem Abglanz gehn die *λόγοι σπερματικοί* aus. der Spreulogos, der in alle Seelen als Einzelstrahl von jenem Abglanz dringt. Ueberall ist dieselbe Grundanschauung, nur dass dem Origenes die Ausströmung zu sinnlich erscheint, und er dagegen die Ausstrahlung setzte..

[13, 34] Geistige, seelische, stoffliche Wesenheiten siehe oben p. 189. Im Griechischen möchte hier das Neutrum an der Stelle sein, also *τὰ πνευματικά, τὰ ψυχικά, τὰ ὑλικά, τὰ αἴσθητά*.

[14, 11] Zeitliche und ewige Schöpfung. Wir erinnern an des Origenes Lehre von einer ewigen Schöpfung und unendlichen Anzahl von Welten. Vgl. zu unserer Stelle Tim. 28. B.

[14, 24] Ursach und Verursacht. *αἰτία* und *τὸ ὑπ' αὐτῆς γιγνόμενον*, auch wohl *αἰτιατόν*.

II. Buch.

[15, 3] Da nach platon. System alles Wissen nur Erinnerung der Seele an ihr vorweltliches Sein im Reich der reinen Formen ist, liess Sokrates, um dies zu zeigen, einen ungebildeten Sclaven einen geometrischen Satz beweisen. Nun entsteht die Frage, ob umgekehrt die von dieser Welt heimkehrende Seele Erinnerung hege, also Erkenntniss *γνῶσις* habe. Es kann natürlich nur von den Theilseelen *ψ. μερικαί* die Rede sein. Die Seele ist nach den Neoplatonikern entweder *a*) göttlich *θεῖα*, oder *b*) vom Geist zum Ungeist sich wendend *μεταβάλλουσα ἀπὸ νοῦ εἰς ἄνοιαν*, oder *c*) zwischen beiden immer bleibend *μεταξὺ τούτων ἀεὶ μένουσα* Pr. III 274. Aehnlich wirft

τοῦδε τοῦ παντός. — Dass die Welt nicht ohne Geist sein könne, lehrt Tim. 29 E. Die Gesammtheit der Creatur ist der Geistwelt entsprechend. Vgl. Tim. 39 E. 41. B. *τούτων οὖν μὴ γενομένων οὐρανὸς ἀτελὴς ἔσται; τὰ γὰρ ἅπαντα ἐν ἑαυτῷ γένη ζώων οὐχ ἕξει, δεῖ δέ, εἰ μέλλει τέλεος ἱκανῶς εἶναι.* Tim. 30. C. *τὰ γὰρ δὴ νοητὰ ζῷα πάντα ἐκεῖνο* (sc. *τὸ ζῷον = ὁ νοητὸς κόσμος*) *ἐν ἑαυτῷ περιλαβὸν ἔχει, καθάπερ ὅδε ὁ κόσμος ἡμᾶς ὅσα τε ἄλλα θρέμματα συνέστηκεν ὁρατά.*

[12, 7] Allseele *annafsu-l-kullijja ἡ τοῦ παντὸς ψυχή.*

[12, 8] Was für ein Ding *ajja schiin = τί ἔστιν ἡ ψυχή.*

[13, 3] Ueber die geistigen unvergänglichen und die sinnlichen vergänglichen Wesenheiten cf. Tim. 27 D. *ἔστιν οὖν δὴ κατ' ἐμὴν δόξαν πρῶτον διαιρετέον τάδε, τί τὸ ὂν ἀεί, γένεσιν δὲ οὐκ ἔχον, καὶ τί τὸ γιγνόμενον μὲν ἀεί, ὂν δὲ οὐδέποτε; τὸ μὲν δὴ νοήσει μετὰ λόγου περιληπτὸν ἀεὶ κατὰ ταὐτὰ ὂν το δ' αὖ δόξῃ μετ' αἰσθήσεως ἀλόγου δοξαστὸν γιγνόμενον καὶ ἀπολλύμενον, ὄντως δὲ οὐδέποτε ὄν.* Danach wäre hier der Gegensatz zwischen *τὸ ὄν* und *τὸ γιγνόμενον* festgehalten. — Der schwierige *terminus ànnijja* (richtig *innijja*) ist die Antwort auf die Frage, ob etwas sei, nämlich die, dass etwas sei *ὅτι ἔστιν*, er ist von uns mit „Wesenheit“ übersetzt, und möchte dem griechischen *τὰ ὄντως ὄντα*, wirklich seiend, entsprechen. —

[13, 9] Die gleiche Ursache der körperlosen ewigen und der sinnlichen vergänglichen Dinge cf. Tim. 28 C.

[13, 15] Das reine Gute, etwa *τὸ εἰλικρινὲς ἀγαθόν.* Cf. Tim. 29 E.

[13, 23] Die ausgesandten, ausgestreuten (*σπείρειν*) Seelen cf. Tim. 42 D. werden bei den späteren Neoplatonikern noch unterschieden, cf. Proclus III, 164. Sowohl der Geist als die Seelen als auch die Naturen sind mehr oder weniger der oberen Region theilhaftig; von den Seelen sind nur die *νοερώταται* des Geistes mehr theilhaftig und von den Geistern stehen die *ἀκρότατοι καὶ ἑνικώτατοι τῶν νόων* (die obersten und einfachsten) höher, auch von den Naturen *φύσεις* haben die einen an der Seele Theil, die andern sind blosse *φύσεις.* — Die Seelen werden dann III 274 unterschieden. Da heisst es, die Seele ist entweder göttlich

allen drei Handschriften. Beim Gnostiker Basilides steht dem Lichtreich ein Reich der Finsterniss gegenüber, durch das die Seelen getrübt werden, wie das Eisen durch den Rost. Cf. Thoma Genesis des Johannes Evang. 135. Empedokles hat die Lehre vom Sphairos. Cf. Zeller I, 631 (III. Aufl.): In der Wirkung aller Stoffe, mit deren Schilderung die Kosmogonie unserer Philosophen begannen, kam keins der vier Elemente gesondert zum Vorschein; weiter wird dies Gemenge als kugelförmig und als unbewegt beschrieben, und da die vollkommene Einigung jeden Einfluss des trennenden Princips ausschliesst, sagt Empedokles, der Hass sei darin nicht mitbegriffen gewesen. Er selbst nennt die Welt in diesem Drehungszustand von ihrer runden Gestalt Sphairos, wie sie auch von den Späteren so genannt wird. Aristoteles hat dafür die Ausdrücke *μῖγμα* und *ἕν*.

[11, 15] Vgl. die Stellen des Phaedrus 246 A. *ἐοικέτω δὴ (ἡ ψυχή) συμφύτῳ δυνάμει ὑποπτέρου ζεύγους τε καὶ ἡνιόχου.* B: *ἡ δὲ ψυχὴ πτερορρυήσασα φέρεται, ἕως ἂν στερεοῦ τινος ἀντιλάβηται, οὗ κατοικισθεῖσα σῶμα γήϊνον λαβοῦσα* 248 D. 249.

[11, 17] Plato weiss sogar, wie lang es dauert, ehe die Seele sich wieder befiedert hat. Cf. Phaedr. 248 E. *εἰς μὲν γὰρ τὸ αὐτὸ ὅθεν ἥκει ἡ ψυχὴ ἑκάστη οὐκ ἀφικνεῖται ἐτῶν μυρίων. οὐ γὰρ πτεροῦται πρὸ τοσούτου χρόνου — αὗται δὲ τρίτῃ περιόδῳ τῇ χιλιετεῖ ἐὰν ἕλωνται τρὶς ἐφεξῆς τὸν βίον τοῦτον, οὕτω πτερωθεῖσαι τρισχιλιοστῷ ἔτει ἀπέρχονται.*

[11, 25] Im Timaeus wird als Grund für das Eingehen der unsterblichen Seelen in sterbliche Leiber angegeben, dass die Welt vollständig sein sollte; dazu aber gehörte, dass sie Menschen enthielt, d. h. Wesen, die aus Leib und Seele bestehn. —

[11, 30] Ueber die hier aus Plato vorgetragene Lehre von der Vorzüglichkeit der Welt als eines *ζῶον* vgl. Tim. 30. B. *οὕτως οὖν δὴ κατὰ λόγον τὸν εἰκότα δεῖ λέγειν τόνδε τὸν κόσμον ζῶον ἔμψυχον ἔννουν τε τῇ ἀληθείᾳ διὰ τὴν τοῦ θεοῦ γενέσθαι πρόνοιαν.* Tim. 34. B. *διὰ πάντα δὴ ταῦτα εὐδαίμονα θεὸν αὐτὸν ἐγεννήσατο.* Der gute Schöpfer erinnert an den im Timaeus gelehrten Demiurg, den *ὁ γεννήσας πατήρ* Tim. 37 B. Cf. Tim. 28 C. *τὸν μὲν οὖν ποιητὴν καὶ πατέρα*

Lehre von den in die Raubthiere versetzten schlechten Seelen ausgesprochen. —

[7, 36] Analogie und Beweis. *Ḳijās, burhān* *ἀναλογία καὶ ἀπόδειξις*. Der Beweis wird bei Aristoteles als *συλλογισμός τις* bezeichnet. Wir müssen an Induction und Deduction, Analogie und Syllogismus als die beiden, die ganze Logik umfassenden Wege denken. —

[8, 29] Ein Wort von ihm *Kalāmun lahu* könnte auch mit „eine nähere Erörterung hierzu" übersetzt werden. Später bezog man dies *lahu* allgemein auf den Autor des ganzen Werkes, auf Aristoteles. Denn die lautern Brüder schreiben diese Versetzung eines menschlichen Ichs in die Gottwelt dem Aristoteles zu, und hat dieselbe offenbar von da aus die Runde durch die Welt im Mittelalter gemacht. Der berühmte Jude Ibn Esra hat dieselbe ebenfalls aufgenommen. Bekanntlich ist diese Versenkung des Ichs in die Gottwelt von Plotin für sich beansprucht und von den Neoplatonikern geglaubt worden.

[9, 16] Für *rūja* wäre wohl *rawijja* zu lesen! Vgl. dazu die Anmerkung zu 44, 7.

[10, 18] Es sind die *χρύσεα ἔπη* des pseudonymen Pythagoras gemeint.

[37, 10] Ueber die Verbindung der Seele mit dem Leibe der *κοινωνία* (Plat. Phaed. 65 A) als der Gefangenschaft der Seele im Leibe etc. vgl. Plat. Phaed. 62. B. *ὁ μὲν οὖν ἐν ἀπορρήτοις λεγόμενος περὶ αὐτῶν λόγος, ὡς ἔν τινι φρουρᾷ ἐσμεν οἱ ἄνθρωποι καὶ οὐ δεῖ δὴ ἑαυτόν ἐκ ταύτης λύειν οὐδ' ἀποδιδράσκειν μέγας τέ τίς μοι φαίνεται καὶ οὐ ῥάδιος διιδεῖν*. 67 D. *ἐκλυομένην* (sc. *τὴν ψυχήν*) *ὥσπερ ἐκ δεσμῶν τοῦ σώματος*.

[11, 6] 65 A. f. 66 A. *ἀλλ' αὐτῇ καθ' αὑτὴν εἰλικρινεῖ τῇ διανοίᾳ χρώμενος αὐτὸ καθ' αὑτὸ εἰλικρινὲς ἕκαστον ἐπιχειροῖ θηρεύειν τῶν ὄντων*.

[11, 7] In Betreff der Höhle vgl. Plat. de republ. VII p. 514 A. *ἰδὲ γὰρ ἀνθρώπους οἷον ἐν καταγείῳ οἰκήσει σπηλαιώδει*.

[39, 11] Das Wort *aṣ ṣadā* Rost, ist wahrscheinlich nach

ἑαυτοῦ und führt die andern Geister hervor *παράγων* III, 236. *νοῦς σφαίρᾳ ἀναλογεῖ* II 103. *νοῦς ἀσώματος* III 254. *νοῦς ἑαυτὸν νοεῖ* III 246. *νοῦς νοεῖ, ὅτι νοεῖ* III 248. *νοῦς πάντα ἅμα νοεῖ* III 250. Von der Seele aber heisst es *ψυχὴ μεθεκτὴ οὐσίαν αἰώνιον τὴν ἐνέργειαν κατὰ χρόνον ἔχει.* Die (vom Geist) mitgetheilte Seele hat ewiges Wesen, doch ist ihre Wirksamkeit nur zeitlich III 286. *ψυχὴ πᾶσα πάντα ἐστὶ τὰ πράγματα.* Jede Seele ist alle Dinge III 290. II 5. *ψυχὴ πάντων ὄντων ἔχει λόγους καὶ τύπους.* Die Seele enhält von allem was da ist Grund und Vorbild II 10. *ψυχὴ καταβατικῶς νοεῖ* die Seele denkt nach unten hin II, 78. In Betreff der Eintheilung vgl. *ψυχὴ λογικὴ* u. *ψυχὴ ἄλογος* II, 17. *ψυχὴ φυσική, λογική, αλογος* II 177, dann *ψυχὴ φυτικὴ* II 9; auch heisst die Seele ein *θηρίον πολυκέφαλον* I, 43. Die Unsterblichkeit der Seele *ψυχῆς ἀθανασία* behandelt Proclus, sie wird von einem anderen aus einer Ursache bewegt *ψυχῆς ἑτεροκίνησις διά τι* I, 225. Auch werden die Theilseelen *ψυχαὶ μερικαί* I 65 besprochen. — Soweit die Neoplatoniker.

Aus Plato und Aristoteles möchten wir zur Parallele folgende Stellen anführen: Pflanzen-Seele *ἡ ἐν τοῖς φυτοῖς ψυχή*, später *ἡ ψυχὴ φυτική.* Aristoteles schreibt den Pflanzen die *ψυχὴ θρεπτικὴ* zu, die natürlich auch den Thieren und Menschen zukommt.

[7, 17] Die drei Theile der Menschenseele erinnern an die aristotelische Lehre, dass die *ψυχὴ θρεπτικὴ* oder *τὸ θρεπτικὸν* den Pflanzen, Thieren und Menschen, die *ψυχὴ διανοητικὴ* oder *τὸ διανοητικόν*, auch *τὸ λογιστικὸν* nur dem Menschen eigen ist.

[7, 27] Die befleckte Seele — Es liegen hier offenbar die platonischen Vorstellungen vor, die sich im Phaedon finden. Cf. Plat. Phaed. 81 B *Ἐὰν δέ γε μεμιασμένη καὶ ἀκάθαρτος τοῦ σώματος ἀπαλλάττηται* l. l. *ἅτε τῷ σώματι ἀεὶ συνοῦσα καὶ τοῦτο θεραπεύουσα σωματοειδής.* 81. C. *ἀλλὰ διειλημμένην γε οἶμαι ὑπὸ τοῦ σωματοειδοῦς ὃ αὐτῇ ἡ ὁμιλία τε καὶ συνουσία τοῦ σώματος διὰ τὸ ἀεὶ συνεῖναι καὶ διὰ τὴν πολλὴν μελέτην ἐνεποίησε σύμφυτον.* Auch wird im Phaedon die

es würde dem griechischen τὰ καθολικά und τὰ μερικά entsprechen. Da aber Alles zuerst allgemein in der Idee und dann speciell im Stoff existirt, kommen wir zu den Allformen und Theilformen, von denen die einen im Ursein allgemein vollkommen, die andern im wirklichen Sein als deren unvollkommene Abbilder bestehen, jene πρωτότυπον oder auch ὁ τύπος und diese das μίμημα Abbild, ar. *maṯal* Vorbild und *ṣanam* Götzenbild, Abbild wären.

[6, 19] Die nähere Ursache. Wir haben hiermit als die eigentliche Ursache *ʿilla* Gott, Geist, Seele, dann als Mittelursache *sabab* die Himmelskörper und Elemente als Werkzeug und Apparat zum Schaffen der Dinge, und drittens die Dinge selbst d. i. die Theildinge = ἡ πρώτη αἰτία, ἡ δευτέρα αἰτία und τὰ γενόμενα. Im Arabischen hat man die Begriffe *ʿilla* Ursache, *sabab* Mittelursache und *muwalladāt* das Gewordene, doch steht hier die nahe, nächste Ursache, d. i. vom Dinge aus die Mittelursache. Dementsprechend finden wir hier die drei Welten wieder.

pag. 6 u. 7. Die Gegenüberstellung von Geist und Seele, die ja beide ursprünglich eins und nur in ihrer Action verschieden sind, findet sich ähnlich in allen neoplatonischen Methoden. Wir geben hier einige von den Hauptstellen, die Geist, Seele und Natur betreffen. cf. Proclus ed. Creuzer 1820, I. 3, über Geist, Seele, Natur; νοῦ μέν ἐστιν ἐν αἰῶνι τὸ τέλειον, ψυχῆς δὲ ἐν χρόνῳ, καὶ ψυχῆς μὲν κατὰ νοῦν τὸ ἀγαθόν, σώματος δὲ κατὰ φύσιν. Das Vollkommene gehört dem Geist an in der Ewigkeit, der Seele aber in der Zeit, auch gehört der Seele das Gute durch den Geist hindurch an, dem Leibe aber durch die Natur hindurch. νοῦς ἐνεργεῖ ἀεί der Geist wirkt stets, I. 44. Der Geist zerfällt *a*) in ἀμέθεκτος d. i. ἐξῃρημένος ausgenommen, fern von allen Theilseelen μερικαὶ ψυχαί. *b*) μεθεκτός, wodurch die Seelen an den Göttern theilhaben, also mitgetheilt, und *c*) der hiervon in den Seelen vorhandene ἐγγινόμενος, wovon die Vollendung τελειότης der Seele herrührt I, 65. Der göttliche Geist ist einförmig ἑνοειδής und vollendet τέλειος. Der erste Geist ist aus sich selbst ἀφ'

καὶ ἄφθαρτος (III. 278), dann heisst sie *ἀσώματος* (III. 276). Sie geht vom Geist hervor, *ψυχὴ ἀπὸ νοῦ πρόεισι*, sie kommt zur Schöpfung *ψυχὴ εἰς γένεσιν ἐλθοῦσα* (I 187, 89). Von ihr gilt, dass sie von oben nach unten gescheucht sei, *ψυχὴ ἄνωθεν κάτωθεν ἐπτόηται* (II. 5). Ihre Zwischenstellung zwischen Geistwelt *κόσμος νοητός* und der Sinnenwelt *κόσμος αἰσθητός* oder *σωματικός* ist damit zur Genüge kund gethan. Sie würde hier in einem *σῶμα πυκνόν, ὑγρόν, ἀπολαβὸν γένεσιν καὶ φθόραν* sein. Die Seele als rein geistige Substanz *οὐσία νοητή* oder *πνευματική*, als eine *ζωή* und *ζῶν*, ist keinen Eindruck erleidend *ἀπαθής* Ar. de anima III. 5, 470a, 18; vgl. Pr. III, 294 *πᾶσα ψ. οὐσία ἐστι ζωτικὴ καὶ γνωστική*, d. h. sie ist eine lebens- und erkenntnissreiche Substanz.

[5, 18] Sehnsucht. Das an sich Unwandelbare wird in das Reich des Wandelbaren versetzt durch die Sehnsucht *šauḳ πόθος*, doch würde hier wohl mehr an *ἔρως* und das Ersehnte *τὸ ἐρώμενον* zu denken sein. Pr. I, 33 *ψυχὴ ἔρωτι κάτοχος μετέχει τῆς θείας ἐπιπνοίας*, die vom Eros beherrschte Seele hat Theil an der göttlichen Begeisterung.

Der durch die Sehnsucht bewirkte Wandel des Geistes im Bilde des gebärenden Weibes ist ganz durchgeführt:

a) Das Weib empfängt, nimmt Bildungsstoff in sich auf, es gebiert das Aufgenommene.

b) Der Geist nimmt auf und gestaltet bei sich die Formen der Sehnsucht, er verwirklicht dann jene Formen. —

Das in der That steht dem „in der Kraft“ gegenüber. In der Eichel ist der Eichbaum der Kraft (Möglichkeit) nach enthalten, bis er in der That (Wirklichkeit) zum Eichbaum wird. Die aristotelischen Begriffe *δύναμις* und *ἐνέργεια* potentia, actus sind im Arab. *ḳuwwa* und *fiʿl*. Wir behalten „in der Kraft“ *fil kuwwa δυνάμει* potentiā und „in der That“ *fiʾl fiʿl* oder *fiʿlan ἐνεργείᾳ* actu bei, da dies dem Arabischen am besten entspricht und auch im Deutschen verständlich ist.

[6, 6] Allformen Theilformen, Alldinge Theildinge als Urbild und Abbild kommen in dieser Philosophie gar häufig vor. Arabisch *al kullijja* die Alldinge und *al ǵuzʾijja* die Theildinge,

νοῦς μόνος θεῖος) nennt. Dasselbe thut Plato Timaeus 41 C. *καὶ καθ' ὅσον μὲν αὐτῶν ἀθανάτοις ὁμώνυμον εἶναι προσήκει θεῖον λεγόμενον ἡγεμονοῦντ' ἐν αὐτοῖς.* So viel an ihnen dem Unsterblichen gleichnamig zu sein verdient, indem es ein Göttliches genannt wird und in ihnen das Leitende ist. Den Ausführungen, die uns hier begegnen, liegt die im Timaeus vorgetragene Lehre zu Grunde, dass der göttliche *νοῦς*, der Demiurg, die Weltseele schafft, die zugleich Weltvernunft ist.

[4, 28] Die geistigen Vorzüge *faḍīla*, das über das gewöhnliche Hinausgehende, wie überhaupt mit dem *faḍl* das Uebervolle, Ueberflutende, das höchste Sein, aus dem die Emanation quillt, bezeichnet wird *faḍīla* kann oft geradezu mit *ἀρετή* Tugend übersetzt werden.

[4, 29] Begierde *ἐπιθυμία* — also *ἐπιθυμίαι σωματικαί.*

[4, 30] Thier- und Pflanzenseele — Aristoteles schreibt den Pflanzen die *ψυχὴ θρεπτική* zu, die natürlich auch den Thieren und Menschen zukommt. — Es giebt also *ψηχὴ θρεπτική*, *ψ. αἰσθητική*, *ψ. διανοητική*, für Pflanze, Thier und Mensch, oder auch kurz *τὸ θρεπτικόν* etc. genannt. —

I. Buch.

[5,1—17] Die Beschreibung der Seele und ihr Verhältniss zur Ober- und Niederwelt, d. h. ihre eigentliche Werkmeisterschaft, mit der sie die reinen Formen vom Geist in den Stoff hineinträgt, ist der Kernpunkt aller Speculationen bei den Neoplatonikern und den gnosticirenden Theologen, wie Origenes, sowie auch der Theologie des Proclus, geb. 412 n. Chr., und Olympiodor, Ende VI. Jahrh. ed. Creuzer 1821. Hier wird einmal die Seele dem Geist (I. 3, 10) und dann wieder dem Leibe gegenübergestellt (I. 3, 17). Die Seele gilt als die *μέση τοῦ νοῦ καὶ τῆς σωματικῆς φύσεως* (III. 276), sie ist *ἀθάνατος*, *ἀνώλεθρος*

... τὸ μὲν ἐναντίον
... καὶ ὀρέγεσθαι
... liches und Gutes
... nnten wir, dass das
... aber das ist, was
... und begehrt.
... Wir beziehen
... erem Auge verhüllt
... nending nur ein
... erscheint. —
... ukiija, bei den
... ψυχή, bei Plato

... ελήνης. bei Aristo-
... vor.
... s. verähnlichen.
... e Verähnlichung ist
... Ausdruck für
... dem ἐντυποῦν,
... Ausdruck, der

... Seelen. — Der vernünftige
... m Anschluss daran
... oder μόριον)
... nennt. Auch spricht
... einem ψυχῆς μόριον
... diesen letzten Ausdrücken
... wohl ent-
... vor ihrem Eintritt in diese
... ψυχή.
... und ... ἄνοδος und κά-
... κόσμος und ὁ ἄνω κόσμος,
... ἐν μέσῳ κόσμος hinzufügen
... Weisen erwähnt.
... Geist auf die Seele ist zu
... θεῖόν τι oder θεῖος (ὁ

drehend einmal nach der oberen Abscisse hinauf und dann nach der unteren Abscisse herunter sich bewegte, werden die Planeten gleichsam zu einem Apparat für die Schafferin, die Weltseele, um die Ergüsse der oberen Himmel der Niederwelt zuzuwenden.

Alle Bewegung hat nach Aristoteles seinen letzten Grund in einem Unbewegten. Dieser Satz folgt aus seiner Anschauung, dass alles, was bewegt wird, von etwas bewegt werden muss, dass es ein sich selbst Bewegendes in Wirklichkeit nicht giebt. Denn das, was sich selbst zu bewegen scheint, ist ein Zusammengesetztes in der Weise, dass die Bewegung des Ganzen von einem Theile ausgeht, der selbst unbewegt ist. Es ist z. B. die Idee der Statue im Geist des Künstlers etwas Unbewegtes; doch erregt sie die Bewegung (Thätigkeit), die nöthig ist, eine Statue herzustellen. In dieser Weise, d. h. selbst unbewegt, bewegt nach Aristoteles alles, was Object des Begehrens und Strebens ist. In derselben Weise bewegt die Form im Geist des Künstlers, die er im Stoff darstellen will, und bewegen die Formen in den Dingen der Natur (die *τί ἦν εἶναι*); selbst unbewegt erregen und leiten sie die Bewegung, die zur Hervorbringung der Dinge erforderlich ist.

[4, 3] „Diese That geschieht von Gott ohne eine Bewegung," d. h. diese Bewegung geht von Gott aus, indem er selbst unbewegt ist (oder: ohne dass er sich bewegt). Cf. Met. *Λ*. 7. 1072 b, 3. *κινεῖ δὲ ὡς ἐρώμενον, (οὐ) κινούμενον δὲ τἄλλα κινεῖ* (die Negation ist hier offenbar hinzuzufügen). Es bewegt aber als Begehrtes, unbewegt aber bewegt es das Andere. cf. Met. *Δ*. 8, 1012 b, 30. *ἔστι τι ὃ ἀεὶ κινεῖ τὰ κινούμενα, καὶ τὸ πρῶτον κινοῦν ἀκίνητον αὐτό.* Es giebt etwas, was jedesmal das Bewegte bewegt und das erste Bewegende ist selbst unbewegt. Met. *Λ*. 7, 1072a, 26. *τοίνυν ἔστι τι ὃ οὐ κινούμενον κινεῖ ἀΐδιον καὶ οὐσία καὶ ἐνέργεια οὖσα. κινεῖ δὲ ὧδε τὸ ὀρεκτόν, καὶ τὸ νοητὸν κινεῖ οὐ κινούμενον.* Demnach giebt es etwas, was unbewegt bewegt, in dem es ewig und Substanz und That (Wirklichkeit) ist. Es bewegt so das Begehrte und das Object des Denkens bewegt, indem es unbewegt ist. Phys. A. 9, 191 a, 17. *ὄντος γάρ τινος θείου καὶ ἀγαθοῦ καὶ ἐφετοῦ* (da-

würde wohl dem *διὰ* mit gen. entsprechen, während bei *διὰ τὸν νοῦν* etc. der Geist die *αἰτία* selbst, nicht aber die *συναιτία* wäre.

Zur Sache selbst müssen wir auf die Dreitheilung, die hier öfter wiederkehrt, aufmerksam machen. Bei den Gnostikern gab es drei Arten von Menschen, die *πνευματικοί*, *ψυχικοί* und *ὑλικοί*, die geistigen, seelischen und nur sinnlichen Menschen, von denen die letzteren die nur sinnlich gemeinen Menschen sind, die mittleren aber die sind, welche die vom Demiurg herrührende Welt erfassten, d. h. die gewöhnliche Erkenntniss der Schrift hatten, die dritten aber als Herren der Gnosis den geheimen, wahren Sinn der Schrift erkannten. Ebenso ist gegen Ende unseres Buches von 3 Menschen die Rede: der geistige Mensch, also *πνευματικός*, dann das Vorbild und endlich der wirkliche, sinnlich-wahrnehmbare Mensch als das Abbild. (p. 150.)

Vergleichen wir diese Reihenfolge mit der in den lautern Brüdern (s. zu 2,27.) und nehmen wir die Vermittelungsstufen zu Hülfe, so werden wir auch die bei den neopythagoreischen l. Br. zu Grunde liegenden Stufen gar wohl erkennen, die sich immer zu dreien schichten. —

a) Oberwelt: Gott als *τὸ πρῶτον κινοῦν*, als das erste Bewegende, auf den Nūs als den Inbegriff aller Formen, oder den *κόσμος νοητός*, bis zur Psyche der Verfertigerin des *κόσμος αἰσθητός* (*al ʿālam el ʿaḳlijja* bis zum Anfang des *ʿālam el ḥassijja*) wirkend — also Gott, die Oberwelt und Beginn der Niederwelt, *al ʿālam ul aʿlā* und *el ʿālam us-saflī*. *ὁ ἄνω κόσμος*, *ὁ κάτω κόσμος* 1—4.

b) Mittelwelt: *a*) Geist, alle geistigen Formen in sich enthaltend; *b*) die Seele, welche jene geistigen Formen dem Stoff einprägt und somit schafft, d. h. zuerst den wirklichen Stoff; dann aber die Rundform der Welt. Hier hätten wir nach der Reihe der lautern Brüder 2—6.

c) Endlich die Niederwelt: die Seele als Schafferin der Himmelswelt wirkt auf die Natur unter dem Mondkreis, um die Sinneswelt zu bilden, 3—9.

Nach der Ptolemäischen Sphärentheorie, wonach jeder Planet in seiner abgeschlossenen Sphäre sich in Epicykeln um sich

2. Geist, 3. Seele, 4. idealer Stoff, 5. wirklicher Stoff, mit Länge, Breite, Tiefe, dann 6. die Welt in der vollkommenen Rundform, 7. Natur, 8. die vier Elemente und 9. die Producte, d. i. Stein, Pflanze, Creatur. Wir haben in dieser Theologie eine einfachere Entwickelung, die offenbar jener zu Grunde liegt. Gott, Geist, Seele, Natur und ihre Werke, *θεός*, *νοῦς*, *ψυχή*, *φύσις καὶ τὰ τῆς φύσεως ἔργα*. Im Arabischen bedeutet *'alā tawālī šarḥin*: In grader Folge, d. h. die Seele, Natur, Dinge. *at-tawālī* ist der terminus für die gerade Folge der Sternbilder, der umgekehrten *'aksu-t-tawālī* gegenüberstehend. —

[2, 32] Die hier gegebene Erklärung vom Endziel steht Ar. Met. *a*. 2. 994, *b*. 9: *ἔτι δὲ τὸ οὗ ἕνεκα τέλος, τοιοῦτον δὲ ὃ μὴ ἄλλου ἕνεκα, ἀλλὰ τἆλλα ἐκείνου*. —

[2, 34] Darin, dass es eine Erkenntniss giebt, wörtlich: die Wesenheit der Erkenntniss. Wesenheit, *ar*. *annijja*, richtiger wohl *innijja*, ist von *anna* dass, oder *inna* fürwahr, abzuleiten, also die Dassheit, die Sicherheit, dass etwas sei, *τὸ ὅτι*. Dies würde dann *οὐσία* oder *τὸ τί ἦν εἶναι* sein. Wir wählten Wesenheit, weil bei uns das Wort Wesen im Plural eine andere Bedeutung hat. Wir vocalisirten *anna* als dem *ὅτι* entsprechend. Vgl. Note zu 59,35. Dagegen *Muḥīṭ* 47 1. Sp. *innijja*, das wegen seines Wesens nothwendig Vorhandene. Ebenso Dozy suppl. und Poper, Behmânjār 16. Anm. —

Im philosophischen Sprachgebrauch ist die Endung *ijja* sehr gewöhnlich, vgl. *τὸ τί* das Etwas *māhijja*, das *πόσον* das Wieviel *kamijja*, das *ποῖον* das Wie *kaifijja* etc.

[3, 1] Das Unbegrenzte dem Begrenzten gegenüber, arab. *mā lā nihājata lahu* und *ḏū-l-ġājati*, *τὸ ἄπειρον* und *τὸ πεπερασμένον*. —

Naturwissenschaften *ulūmu-ṭ-ṭabīa* = *τὰ φυσικά* des Aristoteles, oder vielmehr *ἡ φυσικὴ ἀκρόασις*, vgl. Zeller l. l. II, 2, 85 Anmerk.

[3, 33] Die Emanation der Lichtkraft weist uns auf drei Stufen: *a*) Von Gott durch den Geist zur Seele — *b*) Vom Geist durch die Seele auf die Natur — *c*) Von der Seele durch die Natur auf die Dinge. ar. *bitawassuṭ*, vermittelst. Dies

postasirung der Form gegenüber verneint Aristoteles, dass die allgemeinen Begriffe etwas Substantielles seien; er zeigt, dass den Ideen die bewegende Kraft fehle, und dass die Ideen den Wechsel der Erscheinungen nicht nur nicht erklären, sondern geradezu unmöglich machen. Zeller, l. l. II, 2. 296. Dennoch ist gerade diese Idee in ihrer pythagoraïsirenden Form die Grundlage unseres Buches.

[2, 20] Grund- und Mittelursachen, schaffende Kräfte, arab. *awāïlu*, *asbāb*, *kalimāt fā'ila* — sonst wird noch bei weitem häufiger für *awāïlu* *'ilal* pl. von *'illa* gebraucht.

Bei Aristoteles ist für Mitursache der eigentliche Ausdruck *τὸ ἐξ ὑποθέσεως ἀναγκαῖον*, auch gebraucht er *συναίτιον*. Grundursachen könnte man wohl durch *πρῶται ἀρχαί* oder *πρῶτα αἴτια* oder *αἴτια καθ' αὑτά* aristotelisch wiedergeben. Sie sind *τὸ οὗ ἕνεκα* oder *τὸ τέλος*. Plato macht häufig denselben Unterschied, am deutlichsten Timaeus 46 D. ff., wo die eigentlichen Ursachen *αἴτια* genannt werden; das sind die Zweckursachen. Die zur Verwirklichung des Zweckes mitarbeitenden und dazu dienenden Ursachen heissen *συναίτια* oder *συμμεταίτια*.

Die schaffenden Kräfte. Während sonst *ḳuwwa* die Kraft heisst, liebt es dieser Schriftsteller, *kalima*, eigentlich „Wort" als Kraft, Macht, einzuführen, während er sonst das *ḳuwwa* als ruhende Kraft, Möglichkeit, *δύναμις*, der Wirklichkeit, That, *fi'l*, entgegenstellt, also *fī-l-ḳuwwa δυνάμει fī-l-fi'l ἐνεργείᾳ*. — *kalima* als Kraft-, auch Zauberwort, ist sonst im Sprachgebrauch wohl vorkommend, vgl. Dozy suppl. Warum soll es im philosophischen Sprachgebrauch nicht Kraft heissen? Man denke an: Gott sprach — und es ward. Das Sprechen ist die hauptsächliche Schöpfungskraft. Wir haben deshalb *kalima* sonst auch mit „Macht" übersetzt, um es von *ḳuwwa* Kraft zu unterscheiden.

[2, 27] Gott, Geist, Seele, Natur und deren Werke. Die Reihenfolge der Entwickelungsstufen besteht bekanntlich bei den um ein Jahrhundert späteren Philosophen den *Iḫwān eṣ-ṣafā*, welche besonders dem Neopythagoreismus huldigen, aus neun Stufen, den neun Einern entsprechend. Diese Neun sind: 1. Gott,

vielleicht der Gang der Erkenntniss bei Aristoteles gemeint sein? Zuerst erfasst ἡ αἴσθησις (*ḥissa*), die sinnliche Wahrnehmung, das Object; bei der Wiederholung derselben tritt die Erinnerung, ἀνάμνησις *tadakkur* auch *dikr*, in Thätigkeit; durch sie wird das öftere Wahrnehmen zur Erfahrung, ἐμπειρία *taǵriba*, und endlich erkennt die Wissenschaft, ἐπιστήμη *ʿilm*, warum etwas ist. Jede Wissenschaft ruft aber wieder neue Probleme hervor, diese vier Stadien von Neuem zu durchlaufen.

[1, 4] Forschung *faḥṣ*. ζήτησις, Betrachtung *nazr* θεωρία, Erkenntniss *maʿrifa* ἐπιστήμη.

[2, 15] Die vier Principien würden sein: *hajūlā*, auch *hajūlā*, ὕλη Stoff; *ṣūra* εἶδος μορφή Form; *ḥaraka* κίνησις Bewegung; *ǵāja* τέλος Endzweck. Met. A. 3, 983a, 20ff. sind die Namen diese: ἡ ὕλη καὶ τὸ ὑποκείμενον — ἡ οὐσία καὶ τὸ τί ἦν εἶναι d. i. die Form — ὅθεν ἡ ἀρχὴ τῆς κινήσεως — τὸ οὗ ἕνεκα καὶ τἀγαθόν. —

In neuerer Zeit hat man eine grössere Uebereinstimmung zwischen Plato und Aristoteles anerkannt, als man früher annahm, und als Aristoteles selbst geglaubt hat. Die Abhängigkeit des Stagiriten von Plato ist besonders nachgewiesen von Teichmüller, und hat G. Schneider in „de causa finali Aristotelea 98“, und in „das Princip des Maasses in der platonischen Philosophie 60 ff.“ gezeigt, dass Plato genau dieselben metaphysischen Principien aufstellt als Aristoteles. Nur darf man nicht mit Aristoteles die αἰτία in der Platonischen Metahpysik ignorieren. Diese ist als die Urheberin alles vernünftigen Werdens in der Welt die causa efficiens, und bringt sie dasselbe dadurch hervor, dass sie mit dem an sich formlosen Substrat, dem ἄπειρον, das πέρας, die Form, verbindet. So haben wir bei Plato auch die causa formalis und die causa materialis. Da das Werden aber ein vernünftiges ist, muss jedes Ding so gebildet werden, dass es seiner Idee entspricht, d. h. es muss seinen Zweck erfüllen. Das Auge muss so geformt sein, dass es sehen kann, sonst ist's kein Auge. Damit ist die causa finalis gegeben. Der Zweck des Dinges liegt in seiner Idee. So fallen auch bei Aristoteles Form und Zweck zusammen. Der platonischen Hy-

göttliche Geist sich selbst, er ist rein theoretisch mit dem Denken, *νόησις*, beschäftigt. Dies richtet sich nicht nach aussen, sondern er denkt nur sich selbst. Das Denken Gottes ist Denken vom Denken, *νοήσεως νόησις*, d. h. sein Denken richtet sich nicht nach aussen. Bei ihm ist *νόησις* zugleich = *νοητά*. Gott hat den Inhalt seines Denkens in sich selbst, und somit ist er stets mit dem Denken seiner selbst beschäftigt.

[1, 3] Gottherrschaft *ar-rubūbijja* erinnert an Met. *Λ*. 10, 1076 a, 3: *τὰ δὲ ὄντα οὐ βούλεται πολιτεύεσθαι κακῶς. οὐκ ἀγαθὸν πολυκοιρανίη· εἷς κοίρανος.* „Das Seiende will nicht schlecht verwaltet, regiert werden. — Nicht gut ist die Vielherrschaft; Einer (sei) Herrscher“ (Homer Ilias II 204). — Damit wird die Nothwendigkeit Eines Gottes begründet. Das entsprechende Wort *θεοκρατία* findet sich im Ar. nicht.

[1, 4] *ʿAbdul masīḥ ibn Nāʿima* kommt mehrfach im Fihrist vor. *Al Ḫazraǵī* (cod. Wetzstein Berl. II, 323, Bl. 184) gegen Mitte spricht von *Ibn Nāʿima*, dessen Name *ʿAbdu-l-masīḥ ibn ʿAbdallah al ḥimṣī an-nāʿimī* sei. Er wäre ein mittelmässiger, doch eher guter Uebersetzer gewesen (*mutawassiṭu-n-naḳli wahuwa ilā-l-ǵūdati amjalu.*

[1, 6] *aṣlaḥa* ist terminus technicus für den, der eine Uebersetzung unter Vergleichung des Originals verbessert. Als ein solcher wird hier der berühmte *al Kindī*, der erste Philosoph der Araber, angegeben. Vgl. Dieterici, Philosophie d. Araber 153.

[1, 7] Die Einleitung ist höchst schwierig. Offenbar folgte der Uebersetzer sclavisch dem Griechischen, und suchte er die langen griechischen Perioden nachzubilden. Denken wir, das Buch begann mit einem *πρέπον ἐστὶν* oder *πρέπει*, so möchte sich der Bau des arabischen Satzes erklären lassen. —

[1, 12] Studium *baǵja πραγματεία* cf. Bonitz im Index Aristotelicus: rei alicujus tractatio via ac ratione instituta. Praecipue usurpatur de disputationibus et quaestionibus philosophicis.

[1, 20] Natürliche Schwungkraft etwa *ἔμφυτος ὁρμή* oder *ὄρεξις*, bei Plato wäre dies *ὁ ἔρως*.

[1, 21] „Der Anfang des Studiums etc.“ ist dunkel. Sollte hier

Das eigentlich Wirkende und Schaffende in den Dingen sind nach Aristoteles die in ihnen wirkenden, sie hervorbringenden und gestaltenden Formen, τὰ τί ἦν εἶναι. Diese bestimmen den Werdeprozess in den Dingen der Welt. Regen und Sonnenschein etc. geben nur die äusseren Bedingungen für das Gedeihen. Ebenso ist auch der Stoff nur die condicio sine qua non.

Da nun Aristoteles einen Gott annimmt, so müssten doch consequenter Weise diese, die Dinge schaffenden Formen, ihren Grund in ihm haben. Da ferner Aristoteles den Zweck als oberstes Princip annimmt, müssten doch diese zweckgemäss schaffenden Formen von Gott gesetzt sein. Aber Aristoteles lässt diese Zweckformen wirken und die Dinge hervorbringen, jedoch den Gott ausserhalb der Welt stehen, beschäftigt mit dem Denken seines eignen geistigen Inhalts, wie einen mit seinen eignen Gedanken beschäftigten Gelehrten. Da fehlt ganz und gar die Angabe, woher eigentlich jene τί ἦν εἶναι kommen, oder vielmehr, wie es denn möglich ist, dass sie ihren Grund in Gott haben. Es geht freilich von Gott eine Kraft aus, diese dreht durch Berührung (ἁφή) den Fixsternhimmel, aber weiter thut sie nichts. Diese Bewegung des Fixsternhimmels ist aber nur eine äussere Bedingung für das Werden und Wachsen in der Welt. Die eigentlichen Factoren des Werdens sind die in den Dingen wirkenden Formen. Prof. Dr. Schneider versucht in jener Schrift de causa finali Aristotelea diese Lücke auszufüllen. Die Neoplatoniker finden hier den Mittelpunkt, Plato und Aristoteles zu vereinen. Die Emanation von Gott auf den νοῦς, den schon Anaxagoras als Beweger der Materie aufgestellt hat, und von da auf die ψυχή wird der Schlüssel die volle Harmonie zwischen der Einheit Gottes und der Vielheit der Dinge herzustellen.

Nach Met. Λ. 6, 1071 b, 6 ist Bewegung und Zeit ewig. Damit die Bewegung aber ewig sei, dazu bedarf es Etwas, was ewig bewegt, also selbst ewig und stets in Thätigkeit ist. Man müsse also einen Anfang setzen, dessen Substanz die That und der selbst stofflos ist. Der Urbeweger muss unbeweglich, ewig, eine Substanz und That (actus), nicht bloss Kraft (Möglichkeit, potentia) sein. Nach Met. Λ. 9, 1074 b, 33 denkt der

existirt. Die arabische Form für Plato *iflāṭūn* ist freilich von einem etwaigen *iflūṭīn* Plotin schwer zu unterscheiden.

Der Grund, weshalb grade die späteren Neoplatoniker den Aristoteles so ins Vordertreffen schoben, liegt darin, dass sie selbst nichts mehr schufen, sondern vom Commentiren lebten. Für den Commentator ist aber der schwierigere, das ganze Wissen umfassende, Aristoteles von grösserer Wichtigkeit als Plato. Er musste über alles mögliche — was Gott gefiel und was ihm nicht gefiel — geschrieben haben. Zudem war ja nach Porphyrius Vorgang die Lehre des Plato und des Aristoteles nur eine und fällt in Neoplatonischen Schriften, wie auch in unserer Theologie der Stoff, d. h. die Emanationslehre zwar dem Neoplatonismus, jedoch die ganze Methode und Beweisart dem Aristoteles zu.

Jedes Buch, dem man irgend eine Bedeutung beilegte, wurde somit später dem Aristoteles zugeschrieben, und wenn unser Buch den Namen Porphyrius etwa an der Stirn trug, so war dies ein Beweis mehr dafür, dass Aristoteles der Verfasser sei, denn Porphyrius war ja als der Interpret desselben durch seine Isagoge bekannt, er musste dies Buch also commentirt haben, wenn auch für einen Commentar hier durchaus kein Raum ist. —

[1, 2] Dass Aristoteles als Verfasser einer Theologie auftritt, während doch sonst Plato mit Recht als der *ἀεὶ θεολογῶν* unter den Philosophen, Aristoteles aber als der *ἀεὶ φυσιολογῶν* gilt, ist im Aristoteles selbst begründet. Er bezeichnet die Metaphysik wiederholt als *θεολογική*. Cf. Met. E. 1, 1026 a, 19. *φιλοσοφίαι θεωρητικαὶ τρεῖς — μαθηματική, φυσική, θεολογική.* — Met. K. 7, 1064, b 3: *ἡ θεολογικὴ περὶ τὸ χωριστὸν ὂν καὶ ἀκίνητον.* „Die theologische Wissenschaft handelt von dem, was abgesondert (für sich) und unbeweglich ist.“ K. 7, 1064 a, 33. E., 1026 a, 10.

Dass man Aristoteles eine Theologia als eine die Gesammtwissenschaft umfassende Schrift in späterer Zeit zuschrieb, liegt in dem natürlichen Gefühl, dass eine Lücke in dem System dieses grössten der Philosophen ausgefüllt werden müsse. Diese Lücke im aristotelischen System weist nach G. Schneider in „de causa finali Aristotelea“ Berlin 1865. —

Denken wir aber, dass Porphyrius, oder ein gleichzeitiger Plotinist, dies Buch als eine Theologia verfasst hätte, so würden wir es uns wohl erklären können, dass dasselbe in Vergessenheit gerieth und weniger Beachtung fand. Sie verblich vor den Strahlen der Enneaden und ward später von der phantastischen Theologia eines Jamblichus und Proclus verdunkelt.

Wir setzen deshalb dies Buch in die Zeit Porphyrius, doch noch vor Jamblichus und den Sieg des Christenthums durch Constantin etwa 260—310. —

Dies, weil die späteren Neoplatoniker mit ihrer Dämonen-, Stern- und Zauberlehre ins Maasslose gehn und sich unser Buch hiervon auf das Vortheilhafteste unterscheidet. Hier ist keine pythagoraïsirende Zahlenmystik und phantastische Vermehrung der oberen Gottheiten, wie sich solche in des Jamblichus + 330 *χαλδαϊκὴ τελειοτάτη θεολογία* findet. Nichts von der Dämonenphantasterei in der Theologia des Proclus, überhaupt nichts von jener Theurgie, dem verhätschelten filius spurius der späteren Neoplatoniker seit Jamblichus.

Nun wird aber diese Theologie weder dem Plotin, noch Porphyrius, sondern Aristoteles zugeschrieben, und bemüht sich die Vorrede 1—4, die sich in ihrer ganzen Schreibweise von dem übrigen Buch abhebt, unser Buch mit der Metaphysik in Beziehung zu setzen. —

Wir setzen diese Einleitung in spätere Zeit als die Erinnerung an Plotin bei den nur noch commentirenden und nichts mehr schaffenden Neoplatonikern schon ganz verloren war und grade durch sie Aristoteles als summus philosophus in den Vordergrund getreten war. —

Dass die Verehrung des Aristoteles grade durch die spätern Neoplatoniker ins Maasslose getrieben wurde und dann von ihnen auf die Araber überging, erkennt weniger der Philosoph als der Arabist, der im bibliographischen Lexicon des *Hadji Chalifa* wohl 120 Werke dem Aristoteles zugeschrieben findet; und wie viel Pseudonyma sind darunter! während Plato nur mit etwa 10 Nummern bedacht ist, Plotin aber garnicht bei ihm

Porphyrius (a. 253–63 n. Chr.) zusammengestellten und z. Th. bearbeiteten Enneaden Plotins, dem Hauptbuch des Neoplatonismus?

Wir finden Plotins berühmte Versenkung seines Ichs in das Idealreich p. 8 in Enn. IV, B. 8 C. 1. wieder Auch stimmt der Anfang unseres II. Buches p. 15 mit Enn. IV, 4. 1. Enn. IV 2, 1 klingt an das Ende unseres III. Buchs p. 44 an und lassen sich gewiss noch viele Parallelen finden. Dagegen möchte es wohl schwer sein einen ganzen Theil unseres Buchs in den Enneaden wiederzufinden.

Unser Buch stellt knapp und klar in Rede und Gegenrede d. h. *προβληματικῶς* die neoplatonischen Lehren über Gott, Geist, Seele, Natur und Dinge zusammen, und möchte es schwer sein, darin einen Auszug aus den Enneaden oder, wie ich früher vermuthete, einen Theil von Plotins ursprünglicher Arbeit vor der Bearbeitung des Porphyrius zu finden. — Dagegen sind alle jene Züge, welche speciell dem Porphyrius zugeschrieben werden, hier zu erkennen.

Porphyrius (232—304) lebte zumeist in Rom und in Sicilien. Er sah als heidnischer Philosoph, dessen Ideal Plato, Aristoteles und Plotin war, mit Entrüstung die Fortschritte des Christenthums; musste da nicht in ihm der Gedanke auftauchen eine Gotteslehre ohne Christus zu schreiben, die als eine Gesammtwissenschaft dem gebildeten Heiden genügte, und so die schwankenden Säulen des philosophischen Alterthums noch festigte. War dies nicht gleichsam die Position jener Negation, d. h. seinem Kampf gegen das Christenthum gegenüber?

Dazu stimmt, dass die Götzen als Typen für geistige Werthe angesehn und so dem Bewusstsein des gebildeten Heiden angepasst werden p. 143.

Dazu stimmt, dass nichts Christliches sich in diesem Buche findet, obwohl Origenes in seinem Buch *περὶ ἀρχῶν* schon 180 durch den Neoplatonismus die christliche Dogmatik begründet und in der Lehre von der ewigen Ausstrahlung und ewigen Schöpfung Gottes der Philosophie der christlichen Lehre eine Stätte angewiesen hatte, nur die Stelle 112, 15 vom Aufheben der Hände erinnert an den christlichen Cult. —



[1, 3] „Vom Tyrer Porphyrius erklärt" würde, wenn wir dieser Notiz Glauben schenken, auf die Entstehungszeit des Originals hinführen. Der Neoplatoniker Porphyrius, der Ueberarbeiter, Ordner und Herausgeber der Plotinischen Schriften, schrieb 303 seine vita Plotini. In der Geschichte der Philosophie ist er dann besonders durch seine Einleitung zu den Kategorien des Aristoteles, d. i. seine Isagoge, bekannt. (Cf. Dieterici Logik u. Psychol. der Araber 1868, p. 19.) Ausserdem haben wir von ihm seine philosophischen Sentenzen ἀφορμαί πρὸς τὰ νοητά und schrieb er als gebildeter Heide gegen das Christenthum in 15 Büchern. Ferner soll er 7 Bücher darüber geschrieben haben, dass die Schule (αἵρεσις) des Plato und des Aristoteles dieselbe gewesen sei; er soll den Zweck des Philosophirens in das Seelenheil gesetzt und die Befreiung der Seele in der Reinigung κάθαρσις Askese und philosophischen Gotteserkenntniss gefunden, der Mantik aber gar wenig Bedeutung zugeschrieben, und die Emanation der Materie aus dem Geistigen in 6 Büchern περὶ ὕλης gelehrt haben, endlich hat er auch ausgeführt, dass die Welt ohne zeitlichen Anfang sei. Vgl. Heinze-Ueberweg 296.

Es wäre nun wohl Vermessenheit, wenn der Arabist die Zeit des griechischen Originals bestimmen wollte. Doch etwas Anderes ist es, wenn er als Fürsprech für eine bei den Arabern gültige Ueberlieferung auftritt, und scheint es uns möglich, dass von Porphyrius dem Tyrer dies Buch herrühre.

Unser Buch ist offenbar aus neoplatonischer Schule und gilt die Frage, in welchem Verhältniss steht es zu den von

Anmerkungen.

Ueber das All. Es ist Eins, lebend und alles Lebende umfassend.

Ueber die Theilkörper. Sie sind Theile für das Ganze und haben Antheil an der Allseele.

Ueber die Körper, in welchen eine Seele ausser der Allseele ist. Sie nehmen die Wirkungen von innen nach aussen an.

Ueber das All. Es fühlt einen Theilschmerz, das Nahe desselben und das Ferne.

[180] Ueber die Theile, wie der eine den Schmerz des andern merkt.

Ueber das Handelnde, was dem Leiden ähnlich ist. Das Handelnde erleidet von dem Leidenden nicht den ihm entsprechenden Schmerz, so wie das Handelnde den Schmerz, der ihm nicht ähnlich ist, empfindet.

Was das wahrhaft Liebliche ist.

Ueber das Lebendige, wie sein Thun eine Form nach der andern einführt, aber das Leben doch nur eins ist.

Ueber das All. In ihm sei ein dem Zorn ähnlicher Stoff.

Ueber die Theile, dass der eine dem andern nützt.

Vom Gethier, wie das eine vom andern sich nährt.

Vom All und den Theilen. Warum die Theile einander nicht gegenüber stehen. Das Ganze ist ein sich Entsprechendes, welches keinen Widerstreit in sich hegt. Warum ein Widerstreit in den Theilen stattfinde.

Ueber die Theile, wie sie im Ganzen übereinstimmen, während sie einander gegenüber stehen. Dies gleicht der Kunst des Tanzes.

Ueber das Himmlische, es sei z. Th. wirkend, z. Th. nur hinweisend.

Von dieser Welt. Sie ist den Gestirnen entsprechend, sie erleidet von ihnen Einfluss und ist somit in ihrem Wesen nicht stetig.

Ueber das vom All uns Zukommende.

Ueber das, von dem uns nichts zukommt.

Ueber die Sternbilder, dass sie Kräfte haben, welche Abbilder liefern.

Vom Strahl der Sonne, wie er mit dem Niedergang der Sonne schwindet.

Ueber die Niederseele, ob sie zur Hochseele geht oder verdirbt.

Ueber die körperlichen Farben und Gestaltungen, wie sie entstehen und vergehen, ob sie in die Luft verfliegen oder nicht.

Ueber die Seele, ob ihr die Zweit(-Seele), d. h. die Thierseele folgt oder nicht.

Ueber die Sterne. Sie haben weder Erinnerung noch Sinne.

Ueber das, was an der Bezauberung, den Amuletten und der Zauberei (wahrhaft) ist.

[179] Ueber das Schaffende und Leidende, sei es natürlich, künstlich und sonst in der Welt vorhanden.

Ueber die Welt. Sie wirkt in ihren Theilen und erleidet Einwirkung von denselben. Von den Theilen der Welt wirkt der eine auf den andern, und erleidet der eine von dem andern durch einige in ihm liegende natürlichen Kräfte Einwirkung.

Ueber die Bewegung des All, dass sie wirkt im All und in den Theilen.

Ueber die Theile, und was die Dinge seien, die von der Wirkung des einen auf das andere herrühren.

Ueber die Künste und ihr Produkt, was in denselben erstrebt wird.

Ueber die Bewegung des All, was sie in ihrem Wesen und ihren Theilen wirkt.

Ueber die Sonne und den Mond, und was beide im Irdischen wirken, und dass beide noch Anderes als Hitze und Kälte bewirken.

Ueber die Sterne. Es ist nicht nöthig, etwas was von ihnen aus den Theildingen zukommt, auf einen Willen in ihnen zurückzuführen.

Von den Sternen. Wenn wir das, was von ihnen den Dingen zukommt, weder auf körperliche, noch seelische, noch willentliche Ursachen zurückführen können, wie ist denn das, was von ihnen herrührt?

Ueber das All, dass es (an sich) keine Sinneswahrnehmung habe, sondern nur durch seine Theile wahrnimmt.

Ueber Plato, und was er in seiner Schrift Timaeus hervorhebt.

Darüber, dass der Mensch sich mit dem Wissen der Objecte durch die Sinne nicht begnügen kann, es sei denn die Seele damit befriedigt.

Ueber Bezauberung und Zauberei, wie sie stattfindet, wie der Mond sinnlich wahrnimmt, während weder das All noch einer von seinen Theilen dies thut.

Ueber die Erde, ob sie so wie die Sonne und der Mond wahrnimmt und welche Dinge.

Ueber die Pflanze. Sie gehört dem Bereich der Luft an.

Ueber die Gebärkraft, dass sie in der Erde vorhanden sei und den Pflanzen die Ursache zur Sprossung gewähre, und dass die Pflanzen der Gebärkraft nur als Körper dienen.

Ueber den Erdkörper, was ihm die Seele verleiht. Die Erde ist, wenn der eine ihrer Theile mit dem andern verbunden ist, nicht so, wie sie im getrennten Zustande ist.

[178] Ueber die Erde. In ihr sei eine Pflanzenkraft, eine Sinneskraft und ein Geist. Dies sei das, was die Alten Demeter nennen.

Ueber den Zorn, ob die Zornkraft im ganzen Körper ausgestreut sei oder in einem der Theile desselben stecke.

Darüber, dass die Begierde in der Leber stecke, und wie sie dort sei.

Ueber den Zorn, und wo sein Sitz im Leibe sei.

Vom Baume, warum er zwar der Zornkraft, aber nicht der Pflanzenkraft entbehre.

Ueber die Pflanze. Jede Pflanze hege eine Sehnsucht.

Vom Zorn, dass er nicht im Herzen sitze.

Von der Thierseele. Warum es geschehe dass, obwohl sie die Vollendung des Leibes ist, doch, wenn die vernünftige Seele den Leib verlässt, kein Eindruck ihm verbleibt.

Ueber die Thierseele, ob sie, wenn die Vernunftseele von ihm weicht, den Leib verlässt.

Ueber die Begierde, dass ihr Anfang, der auf irgend eine Art von Zusammensetzung zusammengefügte Leib sei.

Von der Begierde, dass die Begierde dem Leibe voraufgehe.

Von der Liebe, dass sie dem thierischen Leib, die Begierde aber der Natur und das Erwerben (die Annahme) der Seele angehöre.

Von der Seele, und dass die Begierde der Natur eingepflanzt sei.

Von der Begierde. Die in den Pflanzen steckende Begierde sei eine andere, als die im Thiere befindliche.

Darüber, ob die Erde eine Begierde hege und was dieselbe, im Fall sie besteht, sei.

Von der Erde, ob sie eine Seele habe und dass sie, wenn sie eine solche hat, jedenfalls selbst auch ein Thier sei.

Ueber die Sinne, ob das Lebende ohne ein Organ wahrnehmen könne, und ob die Sinne irgend einem Bedürfnisse dienen.

Ueber die Schaffenden (Ursachen). Sie gleichen den Leidenden nicht, noch wandelt sich die Natur des Schaffenden in die des Leidenden.

Ueber das, was der Sehkraft anheimfällt, und wie dies die Seele wahrnimmt.

[177] Ueber die Sinneswahrnehmung, dass sie nur aus der Vereinigung der Seele mit der Luft entsteht, doch muss etwas Anderes den Eindruck annehmen. Was dieser Eindruck ist, und wie die Sinneswahrnehmung stattfindet.

Ueber die Sinne des Leibes. Sie finden durch leibliche Organe statt.

Ueber die Unterscheidung und den Unterschied zwischen dem Unterscheidenden, dem Unterschiedenen und dem zwischen beiden in der Mitte Stehenden.

Ueber die sinnliche Wahrnehmung. Sie ist wie der Diener der Seele und findet nur durch Vermittelung des Leibes statt.

Ueber den Himmel, ob Himmel und Sterne sinnliche Wahrnehmung haben oder nicht.

geben habe, dass dies speziell bloss mit dem Vorzüglichsten stattfinden müsse.

Ueber den (geistig) schwachen und untüchtigen Mann. Woher der Starke erkannt wird. Was der vorzügliche und der Mittelmann, welcher weder tüchtig noch untüchtig ist, sei.

Ueber den Leib, ob er von seinem Wesen aus Leben hat oder ob das Leben in ihm nur von der Natur herrührt.

Ueber den beseelten Leib, wie er Schmerz und Einwirkung erleidet und wie wir dies erkennen, ohne selbst darunter zu leiden.

Ueber unsere Theile, was sie seien, und welches die Theile sind, die zwar in uns sind, aber uns nicht angehören.

Dass der Schmerz nur das lebendige, zusammengesetzte Wesen wegen der Zusammengehörigkeit desselben treffe. Dass aber das Ding, welches nicht mit einem andern zusammengehört, sich mit seinem Wesen begnügt.

Ueber die Erkenntniss der Schmerzen, wie sie stattfinden und dass sie nur von der Vereinigung der Seele und des Leibes herrühren.

Ueber Schmerz und Lust, was ein jedes von beiden sei und worin ihre Substanz beruht.

Ueber den Schmerz, wie der Lebende ihn wahrnimmt, und dass die Seele dem Schmerz nicht anheimfällt.

Ueber die Pein, was sie sei. Die Pein befällt nicht die Seele, obwohl sie nur mit der Seele stattfindet, und wie wir die Pein hierin empfinden.

[176] Ueber die Sinne, dass sie nicht die tieferen (Spuren machenden) Eindrücke annehmen.

Ueber die leiblichen Begierden, dass sie nur durch Vereinigung der Seele und des Leibes entstehen; dass sie weder der Seele noch dem Leibe allein zufallen.

Ueber die Natur. Sie ruft im Leibe etwas hervor, worin Eindruck und Schmerz stattfindet.

Ueber die Begierden. Ob eine leibliche Begierde und eine natürliche Begierde in uns stattfindet.

Ueber die Natur, dass sie etwas Anderes als der Leib sei.

Ueber das die Zeit Hervorrufende, und was dies sei.

Von der Allseele. Sie fällt nicht unter die Zeit, nur ihre Wirkungen fallen unter dieselbe.

Von der Allseele. Wenn sie ein Ding nach dem andern thäte, müsste sie unter die Zeit fallen; oder auch, sie fällt derselben nicht anheim, vielmehr unterliegen nur die gemeinsamen Dinge (die sinnlich und geistig zugleich sind) derselben.

Die schaffenden Kräfte vernichten die Dinge zugleich, jedoch liegt es nicht in den leidenden Kräften, alle Wirkungen zugleich zu erdulden, sondern eine nach der andern.

Ueber die schaffenden Kräfte, sie sind andere als die leidenden, und was das Urding sei.

Dass die Erklärung für „Urding“ der Schöpfer sei. Er schafft eben nur.

Von der Seele. Sie ist die That dessen, was begeistigt (des Geistes). Das was eins nach dem andern schafft, liegt nur im Sinnlichen.

Der Stoff ist etwas anderes als die Form. Das aus beiden Zusammengesetzte hat überhaupt keine einfache Form.

Von der Seele. Sie ist ein Kreis, zwischen dessen Mittelpunkt und Peripherie gar kein Abstand ist.

Darüber dass, wenn das reine erste Gut ein Mittelpunkt, und dann der Geist ein unbeweglicher Kreis ist, die Seele ein sich bewegender Kreis sei.

Von der Seele. Sie bewegt sich aus Begierde nach etwas und gebiert die Dinge.

[175] Dass die Bewegung dieses Alls eine Rundbewegung sei.

Von der Ueberlegung. Das was sie erfasst, liegt zeitlich in nns. Dies zerfällt in viele Hauptstücke.

Von der Begehrkraft, wie sie den Zorn erregt.

Dass man oft gezwungen sei, recht absurde Reden zu führen, theils wegen der Bedürfnisse des Leibes, theils weil man das Gute nicht kennt.

Darüber, dass man sich nur mit dem Allgemeinen abzu-

[173] Von der Seele der Allwelt. Sie hegt weder Erinnerung noch Nachdenken.

Von den Seelen, die nachdenken.

Von der Geistnatur, dass sie keine Erinnerung hegt, denn die Erinnerung fällt nur der wirklichen Natur zu.

Von der Ueberlegung, und was dieselbe sei.

Dass diese Welt Gegenwärtiges und Zukünftiges nicht vereint.

Von der Anordnung. Die Alldinge bedürfen derselben nicht.

Erinnerung, Nachdenken und dergleichen sind Accidens.

Von dem Unterschied zwischen der Natur und der Beherrschung im All.

Von der Natur. Sie ist nur ein Bild für die Beherrschung im All, und eine Grenzlinie für die Seele nach unten hin.

Von der Vorstellung. Sie steht zwischen Natur und Geist.

Von der Vorstellung. Sie ist eine accidentelle Vorzüglichkeit und veranlasst, dass das vorgestellte Ding dem empfangenen Eindrucke sich hingiebt.

Vom Geist. Er ist ein wesenhaftes Thun und wesenhaftes Sein.

Vom Geist, dass von ihm dasselbe gilt, was von der Seele, denn der Geist verleiht der Seele ihre Kraft. Das, was dann die Seele sich vorstellt und im Stoff werden lässt, ist die Natur.

Von der Natur. Sie wirkt und erleidet Einwirkung. Der Stoff erleidet zwar Einwirkung, wirkt aber nicht. Die Seele wirkt, erleidet aber keine Einwirkung. Der Geist wirkt, aber nicht auf die Körper.

Von der Erkenntniss der Elemente und Körper, wie die Natur diese anordnet.

Der Scharfsinn ist Werk des Geistes, der Beweis Werk der Seele.

Von der Seele des Alls. Hegt sie keine Erinnerung, so gehört sie auch nicht der Zeitlichkeit an.

[174] Wie unsere Seelen in's Bereich der Zeit treten, obgleich die Seele nicht in's Bereich der Zeit fällt, sondern vielmehr die Zeit erst schafft.

Ueber die Erinnerung, woher sie beginnt und dass sie die Dinge zu dem Orte, wo sie selbst ist, hintreibt.

Ueber die Erinnerung, die Erkenntniss und die Vorstellung.

[172] Darüber, dass alle Dinge in der Vorstellung vorhanden, jedoch nicht in erster, sondern nur in zweiter Reihe.

Ueber die Seele, dass sie, wenn sie in der Geistwelt ist, nur das wahre Gute im Geist erschaut.

Den vorzüglichen erhabenen Substanzen steht die Erinnerung nicht zu.

Ueber die Erinnerung, was sie und wie sie sei.

Ueber den Geist, dass dort das Erkennen diesseits des Nichtwissens liegt (demselben vorausgeht) und dass das Nichtwissen dort der Stolz des Geistes sei.

Ueber die Seele, dass ihre Erinnerung an alle Dinge in der Hochwelt nur potenziell (der Kraft nach) sei.

Die Dinge, in denen wir beim dortigen Sein das Geistige ersehen, sind die, nach denen wir in unserem hiesigen Sein forschen.

Von der Erinnerung. Ihr Anfang beginnt erst vom Himmel an.

Von den Vorzügen der Seele. Ihre Erinnerung beginnt erst vom Himmel an.

Von den Sternen, ob sie sich an irgend etwas erinnern.

Von der göttlichen erhabenen Seele.

Von den Sternen. Sie haben weder Logik noch Nachdenken, da sie nichts erstreben.

Von den Sternen. Sie erinnern sich weder der sinnlichen noch geistigen Dinge und haben bloss ein der Gegenwart angehörendes Wissen.

Nicht alles, was Sehkraft hat, hat auch Erinnerung.

Vom Jupiter. Er hegt keine Erinnerung.

Von den beiden grossen Leuchten (Sonne und Mond). Sie bilden zwei Arten, das Eine dient als Gleichniss von dem Schöpfer, das Andere als Gleichniss von der Allseele.

Vom Schöpfer. Er bedarf der Erinnerung nicht, da diese ihm fremd ist.

Verzeichniss der Hauptfragen,

welche der Weise im Buche der Theologie, d. h. der Lehre von der Gottherrschaft, zu lösen verspricht. Die Erklärung gehört dem Porphyrius an, und die Uebersetzung ist vom Christen an-Nāʿimī aus Emessa. —

———

[171] Welcher Dinge sich die Seele, wenn sie in der Geistwelt ist, erinnert. —

Dass alles Geistige zeitlos sei, denn alles Geistige und aller Geist fällt der Ewigkeit, nicht aber der Zeit anheim, deshalb bedarf auch der Geist der Erinnerung nicht. —

Die Geistdinge in der Hochwelt fallen nicht in die Zeit, auch werden sie nicht eins nach dem andern hervorgerufen; sie nehmen die Zertheilung nicht an und bedürfen deshalb der Erinnerung nicht. —

Ueber die Seele, wie sie die Dinge im Geiste sieht. —

Dass das, was der Kraft nach Eins ist, als ein Vieles in dem Anderen besteht, denn dies kann nicht das Ganze desselben mit einem Mal annehmen.

Vom Geiste, ob er, während er in der Hochwelt ist, sich seines Wesens erinnere.

Ueber das Erkennen, und wie der Geist sein Wesen erkennt; ob er bloss sein Wesen erkennt, ohne auch die Dinge zu erkennen, oder ob er sein Wesen und alle Dinge zugleich erkennt, da, wenn er sein Wesen erkennt, er auch zugleich die Dinge erfasst.

Ueber die Seele, wie sie ihr Wesen und alle übrigen Dinge geistig erfasst (begeistigt).

Ueber die Seele, dass sie, wenn sie in der geistigen Hochwelt ist, mit dem Geist zu eins wird.

Da nun diese Welt gemischt, nicht rein und lauter ist, so zergeht sie und (bindet sich) wandelt immerfort in der Form, von Anfang bis zu Ende, vom Ersten bis zum Letzten. Dies geschieht also, dass der Stoff sich zuerst in einer Allform formt, dann nimmt er die Form der Elemente an, dann nach dieser Form wieder eine andere, und hiernach nimmt er Formen auf Formen an. Deshalb kann keiner den (wirklichen) Stoff sehen, da er so viele Formen annahm, er aber unter ihnen verborgen ist. Durchaus keiner der Sinne erfasst ihn.

Ende des Buches der Theologia
vom göttlichen Philosophen Aristoteles dem Griechen

---

folgen, dass wieder jenes Ueberlegen überlegt würde, und so bis in's Endlose. Das wäre absurd. Klar und richtig ist somit der Ausspruch: Der erhabene Schöpfer liess die Dinge ohne Ueberlegung hervorgehen

Wir behaupten: Die Werkleute überlegen das, was sie machen wollen, und bilden das ab, was in ihren Seelen an Geschautem und Gesehenem ruht, oder sie werfen ihr Auge auf einige Dinge ausserhalb und nehmen diese als ihr Vorbild zum Werk. Sie bilden ferner, wenn sie schaffen, dies mit ihren Händen und anderem Werkzeug.

Wenn der Schöpfer aber etwas schaffen will, bildet er dies nicht erst vor in seiner Seele und ahmt er in seinem Werke nicht etwas ausser ihm nach, denn es gab ja Nichts, bevor er die Dinge hervorrief, auch nahm er sich nicht ein Vorbild für sein Wesen, da vielmehr sein Wesen schon Vorbild aller Dinge ist, das Vorbild wird aber nicht von etwas Anderem hergenommen.

Auch bedurfte Gott beim Hervorrufen der Dinge keines Organs; er ist ja Ursache der Organe, er ist es, [170] der sie hervorrief, und bedurfte er somit zur Hervorrufung der Dinge keines Dinges.

Wenn nun die Thorheit und Unmöglichkeit jener Rede klar ist, behaupten wir: Zwischen ihm und seiner Schöpfung liegt kein Mittel, was er überlegen und zu Hülfe nehmen könnte. Vielmehr schafft er die Dinge durch das blosse: „Dass er“ (durch seine blosse Wesenheit).

Das Erste, was er hervorrief, war irgend eine Form, die von ihm Licht nahm und vor allen Dingen hervortrat. Beinahe war sie ihm in der Stärke ihrer Kraft, ihres Lichtes und ihrer Gewalt gleich. Darauf rief er durch Vermittelung dieser Form die übrigen Dinge, hervor. Es war, als ob dieselbe ihren eigenen Willen bei der Hervorrufung der übrigen Dinge ausübte. Diese Form ist die Hochwelt, d. h. Geister und Seelen.

Darauf entstand aus dieser Hochwelt die Niederwelt mit den darin befindlichen Sinnesdingen. Alles was in dieser Welt ist, war auch in jener Welt, nur war es dort rein und lauter, nicht mit etwas Fremdem gemischt.

sich, noch durch Zufall, sondern von einem weisen, vortrefflichen Schaffer herrühre. Nur müssen wir danach forschen, wie er diese Welt machte, ob er zuerst überlegte, als er sie schaffen wollte und bei sich darüber nachdachte, dass er zuerst eine Erde, die in der Mitte der Welt stände, machen müsse und darauf das Wasser über der Erde, dann die Luft, die er über das Wasser setzte, dann das Feuer, das er über die Luft stellte, und dann einen Himmel, den er als einen alle Dinge umschliessenden über dem Feuer hinstellte, machen müsse; wie er dann darauf Gethier von verschiedener, einem jeden Thier entsprechender Form schüfe und ihnen innere und äussere Glieder ihren Functionen gemäss gäbe und er sie dann erst in seinem Scharfsinn bilden würde, und überlegte er dies im sicheren Wissen. Darauf begann er erst die Creaturen einzeln zu schaffen, wie er es vorher überlegt und bedacht hatte. Nun geziemt es sich nicht, dass Jemand dergleichen am weisen Schöpfer als zu seinem Wesen gehörig vermuthe, denn das wäre absurd und unmöglich, und passt nicht [169] für jene vollendete, vortreffliche, erhabene Substanz. Man kann auch nicht sagen: Der Schöpfer bedachte zuerst die Dinge, wie er sie hervorrufe, und schuf sie danach; denn nothwendig müssen die überlegten Dinge, entweder ausserhalb oder innerhalb von ihm sein. Waren sie aber ausser ihm, so bestanden sie schon, bevor er sie schuf; waren sie aber in ihm, können sie nur entweder etwas Anderes als er, oder er selbst sein. Im letzteren Falle bedurfte er, um die Dinge zu schaffen, nicht einer Betrachtung, denn er ist ja die Dinge dadurch, dass er eine Ursache für sie ist Sind sie aber etwas Anderes als er, so würde er als etwas Gefügtes, nicht Ureinfaches befunden werden, und das ist absurd.

Wir behaupten: Man darf nicht sagen, der Schöpfer überlegte erst die Dinge und rief sie dann hervor; denn er ist es, der die Ueberlegung hervorrief. Wie sollte er dieselbe bei der Hervorrufung der Dinge zu Hülfe rufen, da sie noch nicht war? Das ist absurd.

Wir behaupten: Er ist selbst die Ueberlegung, und diese Ueberlegung kann nicht weiter überlegt werden, sonst würde

Ursachen, weshalb sie dies thaten, lange betrachtete und überlegte, wie sie diese wunderbaren Gründe erfassten, so würde er über sie und ihre richtigen Ansichten staunen.

Wenn nun diese Leute würdig des Lobes sind, weil sie die Geistesdinge sinnbildlich darstellten und uns die Gründe kundthun, wodurch sie die Hochdinge erfassten, dann auch dafür, dass sie sie durch grobe Abbilder darstellten und die Götzen als Kennzeichen so aufstellten, als ob sie Bücher wären, die gelesen werden, so müssen wir noch mehr die Urweisheit anstaunen, welche die Substanzen höchst sicher hervorrief, ohne die Gründe dafür zu überlegen, wie alles von ihr Hervorgerufene sicher und schön sein müsse. Denn dies ist das höchste in der Weisheit. Die Vorzüglichkeit und Schönheit liegt allein in dem „Es ist“ (dem Wesen). Durch dies „Es ist“ (seine Wesenheit) rief der Schöpfer — er sei gepriesen! Die Dinge hervor, und er liess sie ohne Betrachtung und Nachforschung nach den Gründen für Schönheit und Reinheit, sicher und schön, werden.

Die Dinge, welche Jemand durch Betrachtung und [168] Forschung nach den Gründen der Reinheit und Schönheit schafft, sind nicht so sicher und schön wie die Dinge, welche von dem Urschaffer, ohne Betrachtung und Forschung nach den Gründen des Seins, der Reinheit und Schönheit, hervorgehen. Wer bewundert nicht den Werth dieser erhabenen Hochsubstanz, da sie die Dinge ohne Betrachtung und ohne Forschung nach ihren Gründen, nur durch ihre Wesenheit hervorrief? So ist denn die Wesenheit desselben (dass der Schöpfer ist) Grund der Gründe, und deshalb bedarf seine Wesenheit, um die Dinge hervorzurufen, weder der Forschung nach Gründen, oder nach dem Kunstverfahren, das zur Schönheit in ihrem Sein und Erhalten führt. Denn diese Wesenheit ist Grund der Gründe, wie wir dies so eben hervorhoben, sie kann an sich jeder Ursache, jeder Betrachtung und Forschung entbehren.

Wir geben für diesen unseren Ausspruch und Beschreibung ein entsprechendes Beispiel und behaupten: Die Aussprüche der Alten stimmen darin überein, dass diese Welt weder aus

heit ihrer Vorstellungen, diese Geistwelt mit ihren Formen, sie erkannten sie in richtiger Weisheit, sei es durch erworbenes Wissen, sei es durch Naturanlage und natürliches Wissen. Beweis hierfür ist, dass, wenn sie Etwas beschreiben wollten, sie es mit richtiger, hoher Weisheit verdeutlichten, und zwar, indem sie es nicht in einer durch die Gewohnheit festgesetzten Schrift, wie wir solche in Büchern sehen, verzeichneten, sie auch nicht Vordersätze, Aussagen, Laute oder Logik anwandten und dadurch das, was in ihren Seelen lag, dem, der die Ansichten und Bedeutungen kennen lernen wollte, anzeigten, sondern sie gruben es in Steine oder andere Körper ein und machten solche zu Götzen(-Bildern).

Dies geschah dadurch dass, wenn sie eine Wissenschaft beschreiben wollten, sie dafür ein solches Bild (Götzen) zeichneten und es den Leuten als Wahrzeichen hinstellten. Dasselbe thaten sie bei allen Wissenschaften und Künsten, d. h. sie zeichneten für jedes Ding mit genügender und fester Weisheit ein Bild [167] und stellten ein solches in ihren Tempeln auf, so dass dies für sie gleichsam Bücher waren, die redeten, oder Buchstaben, die gelesen wurden. Derartig waren nun ihre Bücher, in welchen sie ihre Bedeutungen fest niederlegten und womit sie die Dinge beschrieben.

Dies thaten sie nur, weil sie uns kundthun wollten, dass jede Weisheit und jedes Ding ein geistiges Sinnbild und eine geistige Form habe, ohne dass sie eines Stoffes oder eines Trägers bedürften. Im Gegentheil wurden sie insgesammt auf einmal nicht durch eine Betrachtung und Nachdenken hervorgerufen, denn ihr Hervorrufer war Einer, ureinfach, welcher die ureinfachen Dinge mit einem Mal nur durch ein „Dass es“, nicht aber auf eine andere von den Arten des Geistes hervorrief.

Sie bildeten dann von diesen Bildnissen und Abbildern andere Abbilder, die in Reinheit und Schönheit unter jenen standen, doch thaten sie dies nur, um uns kund zu thun, dass diese sinnlichen, niedrigen Götzen nur Bildnisse jener geistigen, erhabenen Götzen seien. Wie schön thaten sie uns dies kund, und wie richtig handelten sie! Wenn Jemand die

als Anfang jener Natur auf, so fragen wir dann: Woher entstand diese Naturkraft? Sie muss nothwendig doch entweder aus ihrem eigenen Wesen, oder von etwas Anderem stammen? Rührt nun diese Kraft von der Natur selbst her, so bleiben wir dabei stehen und steigen nicht zu etwas Anderem auf. Verneinen jene dies, und behaupten sie: Die Kraft der Natur nehme von dem Geiste seinen Anfang, so behaupten wir: Ist der Geist ein Kind der Weisheit, so muss die Weisheit, die im Geiste liegt, entweder von etwas Anderem, das höher als er ist, herrühren, oder aus dem Wesen des Geistes stammen. Behaupten sie: Der Geist ist seinem Wesen nach Kind der Weisheit, so antworten wir: Das ist unmöglich, nicht ist so der Geist, denn er ist zunächst eine Wesenheit, darauf erst eine Weisheit von der Urweisheit her. Diese ist nur eine Eigenschaft an ihm, nicht eine Substanz.

Ist dem so, so behaupten wir: Die wahre Weisheit ist eine Substanz, und die wahre Substanz ist die Weisheit einer jeden wahren Weisheit, die nur von dieser ersten Substanz ihren Anfang nimmt. Jede wahre Substanz beginnt nur von jener
[166] geheimen Weisheit, und deshalb gilt, dass jede Substanz, in der eine Weisheit nicht liegt, keine wahre Substanz ist. Nur dass, wenn sie auch keine (wahre) Substanz ist, sie doch, da sie von der Urweisheit ihren Anfang nahm, eine abgeleitete Substanz ist.

Wir behaupten: Man braucht nicht zu glauben, dass von der Substanz der Dinge in jener Welt ein Theil erhabener als der andere der Substanz nach sei, noch dass ein Theil an Form erhabener sei als der andere oder schöner, vielmehr sind die Dinge dort alle ihrer Form nach schön und erhaben. Sie sind wie die Formen, von denen man sich vorstellt, dass sie in der Seele des weisen Künstlers liegen, doch sind dieselben nicht wie die an eine Mauer gemalten Formen, vielmehr sind sie Formen in Wesenheiten und deshalb nennen dies die Alten Beispiel (Vorbild). Dies ist die Form, die der erhabene Plato als Wesenheiten und Substanzen bezeichnet.

Wir behaupten: Die einsichtigen Weisen sahen bei der Fein-

schaffenheit und Richtigkeit der Dinge in gehöriger Ordnung weiter zu führen.

Wir kehren zu der Beschreibung der Wissenschaften und ihrer Art und Weise in jener Welt zurück und behaupten: Der erhabene, göttliche Plato hat jene Welt in der Anschauung des Geistes gesehen, sie beschrieben und der dortigen Welt gedacht und gesagt: Die Wissenschaft dort sei nicht etwas, was von etwas Anderem herrühre. Aber er beschreibt nicht, wie dies sei. Er unterliess es dies zu beschreiben, in der Absicht, dass wir danach in unserem Geiste streben und forschen sollen, und dann dies Ziel derjenige von uns erreiche, welcher dazu geeignet ist.

Die Geistwelt.

Wir wollen nun beschreiben, wie die Welt dort sei, und gehen beim Anfang unserer Rede davon aus, dass [165] wir behaupten: Alles was gemacht wird, kann nur durch irgend eine Weisheit entstehen, dieselbe sei etwas Künstliches oder Natürliches.

Der Anfang einer jeden Kunst ist aber die Weisheit, die Dinge zu machen, und die Weisheit besteht ebenfalls in Künsten, ohne allen Zweifel.

Ist dem so, wie wir beschrieben, kehren wir zurück und behaupten: Alle Kunst geschieht in irgend einer Weisheit. Oft wird auch das Ausüben der Kunst der Naturweisheit beigelegt, denn es giebt die Natur wieder und macht sich ihr ähnlich. Die Naturweisheit wird aber nicht aus den Dingen zusammengesetzt, sondern sie ist Ein Ding, aber nicht ein aus vielen zusammengesetztes, sondern sie wächst aus dem Einen zum Vielen. Rechnet nun Jemand diese Naturweisheit als Urweisheit, so kann er sich dabei begnügen und braucht er nicht zu einer anderen Weisheit sich zu erheben, denn dann beruht diese in keiner anderen Weisheit, die höher wäre, auch ist sie nicht in etwas Anderem. Rechnet nun Jemand die die Kunst ausführende Kraft zur Natur und stellt er sie selbst (diese Kraft)

das sie verrichtet, von ihr verursacht, so wird dasselbe auch in einer höheren, vortrefflicheren Art auf sie bezogen. Wie erhaben ist die Hochwelt und die Dinge in ihr! Aber erhabener und herrlicher noch ist die Weisheit, die sie hervorrief, denn sie ist die Erhabenheit aller Erhabenheit.

Jene Welt zu betrachten vermag nur der Mann, dessen Geist sich der Sinne entledigte. Das war Plato, der Erhabene, Göttliche. Er erkannte (die Dinge) nur insofern, als er selbst Geist und nur Geist war; er war ja gewohnt, die Dinge durch den Blick des Geistes, nicht aber durch Logik und Schluss zu erkennen. Bei uns aber beliebt es der Seele nicht, die Schönheit und Anmuth jener Lichtwelt zu betrachten, denn die Sinne haben uns übermannt, wir halten nur die Körperdinge für Wahrheit [164] und glauben wir deshalb, die Wissenschaften seien nur Ansichten, die aus Argumenten hervorgingen, und es sei keine Wissenschaft möglich, ohne dass sie Vordersätze setze und daraus die Schlusssätze ziehe. Dies findet aber in allen dortigen Wissenschaften nicht statt.

Das Wissen der reinen, klaren Urgrundsätze findet ohne die Aufstellung von Vordersätzen statt, denn sie sind ja selbst Vordersätze, aus denen Schlusssätze gefolgert werden. Wenn nun schon einige Wissenschaften in dieser Welt an sich, ohne etwas anderes erfasst werden, so ist es noch viel passender, dass die Hochwissenschaften und erhabenen Ansichten der Vordersätze, die die Erfassung der Wahrheit verleihen, nicht bedürfen. Vielmehr wird dort die Wahrheit durchaus ohne Fehl und Lüge erfasst, weil dies ohne Vermittelung, wie wir dies darthaten, stattfindet. Denn diese beiden kommen nur bei dem Vermittelten vor, auch mischt sich ihr weder etwas Fremdartiges, noch ein Accidens bei, wie das Irdische sich hier den Wissenschaften beimischt. Deshalb findet bei ihnen keine richtige, wahre Erfassung statt.

Wer nun in Betreff jener Welt bezweifelt, dass sie so sei wie wir beschrieben, den lassen wir mit seiner Ansicht bei Seite, damit wir uns nicht mit seiner Bestreitung befassen und dann unterlassen müssen, unsere Rede über die wahre Be-

süsses Leben, und das mit vorzüglichem Leben Begabte ermüdet weder, noch dringt Schmerz darauf ein, denn nimmer hören diese Dinge auf vollkommen zu sein, seitdem sie als mangellose hervorgerufen wurden. Deswegen brauchen sie weder der Müdigkeit noch Mattheit zu haben.

Diese unsere Weisheit nimmt von jener Urweisheit den Anfang, und die Ursubstanz rührt von der Weisheit her. Nicht aber war die Ursubstanz zuerst und dann erst die Weisheit, vielmehr ist die Substanz eben die Weisheit, auch ist die Urwesenheit die Substanz und die Substanz die Weisheit. Nicht, dass zuerst die Substanz und dann die Weisheit gewesen wäre, wie dies bei den Zweitsubstanzen der Fall ist, sondern Wesenheit, Substanz und Weisheit waren Eins. Deshalb war diese Weisheit weit umfassender als jede andere Weisheit, sie ist die Weisheit der Weisheiten. Die Weisheit im Geist aber ist nur mit dem Geiste.

Wir behaupten: [163] Der Geist trat zuerst hervor und dann die Weisheit desselben, wie man vom Jupiter sagt: „Seine Strafen sind mit seinen Freuden zugleich.“ Dies deshalb, weil zuerst seiner Lust und dann der Strafe desselben gedacht wird.

Die himmlischen und irdischen Dinge sind nur Abbilder und Typen für die Dinge in der Hochwelt. Deshalb ist das, was dort ist, ein wunderbarer Anblick, ihn sehen nur die Glückseligen und abstracten Denker. Dies sind die, welche in der Betrachtung jener Welt ganz aufgehen. Jedoch die Grösse und die Kraft der Urweisheit — wen giebt es, der im Stande wäre diese zu sehen und ihrem Wesen nach zu erkennen? Denn dies ist eine Weisheit, in der alle Dinge begriffen sind, und eine Macht, die alle Dinge beginnen liess. So sind denn zwar alle Dinge in ihr, doch ist sie etwas Anderes als alle Dinge. Denn sie ist die Ursache der Geistes- und der Sinnesdinge, doch so, dass sie die Geistesdinge ohne Vermittelung, die Sinnesdinge aber durch Vermittelung der Geistesdinge hervorrief. Alle Dinge werden auf sie bezogen, denn sie ist Ursache der Ursachen und Weisheit der Weisheiten, wie wir dies öfters sagten.

Ist die Urweisheit Ursache der Ursachen und ist alles Thun,

Theil und nicht ein Ganzes, wie die Dinge, die im Geisthimmel sind. Denn bei diesen ist jeder Theil sowohl Theil als Ganzes. Wenn du da den Theil siehst, so siehst du auch das Ganze, und siehst du das Ganze, siehst du da den Theil. Denn die Vorstellung von dem Einen der Beiden betrifft zwar den einen Theil, aber die Betrachtung desselben betrifft das Ganze, weil dieselbe so scharf und schnell ist.

Der, welcher nun einen Blick wie den der Seelen hat und scharfblickend ist, der würde, was im Schoosse der Erde ist, sehen; derselbe will aber nur den Blick auf die Geistwelt schildern und uns lehren, dass der Blick der Bewohner jener Welt scharf und schnell ist, ihm entgeht nichts von dem, was dort ist.

Die auf jene Welt und ihren Inhalt gerichtete Betrachtung ist nicht mit Mühe verknüpft. Der sie Betrachtende wird des Blickes darauf nie satt [162], so dass er von ihr in der Bewegung abwiche. Denn der Blick wird dort nimmer müde, so dass er der Ruhe bedürfe, damit die Kraft der Betrachtung in der Bewegung zu ihm zurückkehre. Wenn der Blickende dort einzelne Dinge betrachtet, so dass er diese für schön erachtet und sich daran ergötzet, so betrachtet er sie alle doch nur so, wie man hier eines davon betrachtet, es für schön hält und sich daran ergötzt.

Die Dinge dort schwinden nie, noch nehmen sie ab, nimmer wird der sie Betrachtende derselben überdrüssig, noch schwindet seine Sehnsucht danach, denn der Sehnsüchtige schätzt, wenn seine Sehnsucht schwindet, das Ding gering, er hört auf es zu erstreben und blickt wenig darauf. Dagegen nimmt der, welcher jene Dinge alle betrachtet, so oft sein Blick darauf weilt, an Bewunderung und Sehnsucht darnach zu, er blickt darauf mit einem Blick ohne Ende.

Der Betrachtende wird des Blickes auf jene Dinge nicht satt, noch wird er ihrer müde, denn sie wandeln sich in ihrer Schönheit nicht, vielmehr nehmen, sie so oft der Betrachtende darauf blickt, bei ihm an Schönheit und Anmuth zu. Im Leben dort ist weder Müh noch Mattigkeit, denn es ist ein reines,

lebend, so hat sie auch ohne Zweifel Seele. Ist aber diese sinnliche Erde, die doch nur ein Abbild ist, lebend, so ist es passend, dass auch jene geistige Erde lebend sei, und dass jene die erste Erde sei, diese aber als die zweite Erde ihr ähnle.

Die Dinge, welche in der Hochwelt sind, sind ganz und gar Strahlen, denn sie sind im Hochglanz. Ebenso sieht jedes Einzelne derselben die Dinge im Wesen des Genossen und wird deshalb ein Ganzes im Ganzen. Das Ganze ist im Ganzen und im Einzelnen, und das Einzelne derselben ist zugleich das Ganze. Das Licht, welches diesen Dingen zukommt, hat keine Grenze, und ist deshalb jedes Einzelne derselben herrlich. Das Grosse derselben ist herrlich und ebenso das Kleine. So ist die Sonne dort alle Sterne, und jeder Stern davon ist auch eine Sonne, nur dass von ihnen, was Stern zumeist ist, auch Stern genannt wird. Jedes Einzelne (Gestirn) von ihnen wird in seinem Genossen mit gesehen, [161] ihr Ganzes wird im Einzelnen und das Einzelne ist in ihrem Ganzen erschaut.

Dort ist eine Bewegung, nur dass sie rein und klar ist, denn sie beginnt nicht von Etwas, noch endet sie bei Etwas, dieselbe ist nie eine sich nicht bewegende, sondern die sich stets bewegende. Dort ist eine reine, klare Ruhe, und ist diese Ruhe nicht in Folge einer Bewegung, auch ist sie nicht mit der Bewegung gemischt. Somit ist dort die reine, klare Schönheit, denn sie wird nicht von einem Dinge, das nicht schön wäre, getragen. Sonst wäre sie gar hässlich. Jedes einzelne der Dinge, das dort festbestehend, vollendet ist, ist auf Erden nicht stark. Dies, weil jedes Einzelne derselben durch Etwas bestehend und vollendet ist, dessen Kraft und Leben in der Substanz beruht, nur dass es dieselbe übermannt, wie die Leibeskräfte. Dort hat alles nur den Ort, worin es ist. Dies ist so, weil sowohl der Träger als das Getragene Geist ist.

Das Abbild hiervon ist dieser den Sinnen anheimfallende Himmel, er ist lichtartig, leuchtend, sein Strahl gebührt den Gestirnen in ihm, nur dass, wenn diese auch leuchtend sind, doch jedes einzelne derselben an einem anderen Orte als das Andere im Himmel steht. Jedes Einzelne davon ist nur ein

ein Leben, so ist sie offenbar auch irgend eine Seele. Dann passt es noch mehr, dass diese Macht in der Pflanze der Hochwelt sei, und dies ist dort die Urpflanze. Nur ist dieselbe dort in einer höheren und erhabeneren Art Denn diese Macht in dieser Pflanze hier ist eben nur ein Abbild jener Macht; nur ist dieselbe eine Allartige und hängen sich alle Pflanzenmächte, die hier sind, an jene. Der Mächte der Pflanzen, welche hier sind, giebt es aber viele; nur sind sie theilartig, auch sind alle Pflanzen in dieser Niederwelt theilartige. Sie rühren von jener allartigen her. Sobald man nach der Theilpflanze forscht, findet man sie nothwendig in jener Allpflanze.

Ist dem nun so, so behaupten wir: Wenn diese Pflanze eine lebendige ist, so ist es noch passender, dass auch jene Pflanze eine lebendige sei, denn jene Pflanze ist die wahre Urpflanze. Diese aber ist eine zweite oder dritte, denn sie ist nur ein Abbild jener. Diese Pflanze lebt nur dadurch, dass jene Pflanze auf sie von ihrem Leben spendet.

Die Erde dort mag lebend oder todt sein, so kennen wir sie, wenn wir wissen, was diese Erde ist, denn diese ist ein Abbild von jener.

Wir behaupten nun, dass diese Erde irgend ein Leben oder eine schaffende Macht habe. Beweis hierfür sind ihre verschiedenen Formen. denn sie sprosst und lässt Kraut wachsen, auch [160] die Berge bringen Pflanzen hervor. Diese sind Erdpflanzen, und giebt es im Innern der Berge viel Gethier, Gruben, Wasserläufe und anderes. Dies geschieht nur wegen der mit Seele begabten Mächte, die in den Bergen wohnen. Sie bilden im Schoosse der Erde diese Formen, und diese Macht d. h. die Form der Erde ist es, die im Schoosse der Erde schafft, wie die Natur im Schoosse des Baumes schafft. Das Holz des Baumes gleicht der Erde ganz und gar. Das von der Erde abgehauene Gestein gleicht dem vom Baum abgehauenen Zweig.

Ist dem also, so behaupten wir: Die in der Erde schaffende, der Natur des Baumes gleichende Macht, hat eine Seele, denn es ist nicht möglich, dass sie todt sei und zugleich diese wunderbaren grossen Thaten in der Erde verrichte. Ist sie aber

darin nichtig sein, da ja das Eine davon dem Anderen gleich ist. Somit folge nothwendig, dass es aus Dingen von verschiedener Form gefügt sei, dass jede Form darin mit ihren Eigenschaften allein für sich bestehe, und dass eine jede der Eigenschaften in einer der Formen, je nach den verschiedenen Kennzeichen an ihr, sich unterscheide. Jedoch ist es darin, dass es dem Lebenden angehört, Eins. Demnach folgt nothwendig, dass auch die Eigenschaften im Urgeiste verschieden und sich nicht einander gleich sind.

Ist dem so, so behaupten wir: Das All habe eine Schönheit, die darin besteht, dass es aus verschiedenen Dingen zusammengesetzt ist, ebenso habe das Spezielle eine Schönheit, die darin besteht, dass ein jedes der Dinge so ist, wie es ihm zukommt zu sein. Ebenso besteht diese Welt aus verschiedenen Theilen (Dingen). Das aber was sie schon davon eingebüsst hat, war ein Ueberschuss. Das All ist, in so fern es eine Welt ist, Eins und jedes einzelne Stück derselben, es mag erhaben oder gering sein, hat einen dem Maasse seiner Vorzüglichkeit und Vollendung entsprechenden Ueberschuss.

Ist nun dem so wie wir angaben, so kehren wir zu unserem Thema zurück und sagen: Jede Naturform in dieser Welt ist auch in jener, nur ist sie dort in einer vorzüglicheren und erhabeneren Weise; dies deshalb, weil sie hier sich an den Stoff hängt, dort aber ohne Stoff ist. Jede Naturform hier ist ein Abbild für die Form, welche dort und ihr ähnlich ist. So ist dort Himmel, Erde, Luft, Wasser, Feuer. Ist nun dort diese (Welt-) Form, so muss es dort auch Pflanzen geben.

Fragt nun Jemand: Wenn es dort in der Hochwelt Pflanzen giebt, wie sind sie dort? Ist dort [159] Feuer und Erde, wie sind die beiden dort? Denn nothwendiger Weise müssen beide dort lebendig oder todt sein. Sind beide aber todt, ebenso wie hier, wozu bedarf man dann dort ihrer? Sind sie aber lebend, wie leben sie dort? so anworten wir: In Betreff der Pflanzen kann man sagen, dass sie dort lebend sind, denn sie sind auch hier lebendig, denn in den Pflanzen ist eine schaffende Macht, die auf ein Leben zu beziehen ist. Ist die Macht der Stoff-Pflanze

des Gethiers ist [157], kann des Urgeistes nicht entbehren, und jeder Theil von den Theilen des Geistes ist ein Ganzes, in das sich der Geist theilte. Somit ist der Geist für das was Geist hat der Kraft nach alle Dinge; wird er aber der That nach, ist er ein specielles. Er wird aber nur zuletzt der That nach; wird er aber zuletzt der That nach, so wird er ein Pferd oder ein anderes Thier. So oft das Leben nach unten dringt, wird es ein niedrigeres, geringeres Leben. Denn die Thierkräfte werden, sobald sie nach unten dringen, schwach, und bleiben einige ihrer Functionen verborgen. Sobald aber einige ihrer Hochfunctionen verborgen sind, kommen einige dieser Kräfte in's Niedriige und Gemeine. Dann ist dies Leben defect und schwach. Wird dasselbe schwach, so tritt für dasselbe der in ihm befindliche Geist ein und ruft er die starken Glieder an Stelle von dem, was an der Kraft fehlt, hervor. Deshalb haben einige Thiere Nägel, andere Krallen, andere Hörner, andere Zähne, je nach der Einbusse der Lebenskraft in ihnen. Ist dem also, so behaupten wir: Wenn der Geist zu diesem Niederleben dringt und viel eingebüsst hat, so tritt für jenen Verlust ein Ding ein, welches irgend ein Werkzeug handhabt, das der Geist in ihm entstehen liess, und wird der Geist hierdurch vollendet, vollkommen. Dies, weil es nöthig ist, dass jede Creatur vollendet, vollkommen sein muss, und zwar, weil sie lebend und geistig ist.

Erwidert nun Jemand, dass es auch schwaches Gethier gebe, das nichts zu seiner Vertheidigung habe, so antworten wir: Dergleichen giebt es nur wenige, auch kann man antworten: Wenn wir alle Thiere eins mit dem anderen vergleichen, so ist das Ganze derselben vollendet, vollkommen, d. h. Leben und Geist ist in ihnen allen vollendet, vollkommen, je nachdem Vollendung und Vollkommenheit denselben zukommt.

Wir behaupten: Wenn nothwendig folgt, dass das Verursachte nicht rein Eins sei [158], denn sonst würde es ja, wie die Ursache, von vornherein seiend sein, so muss dann nothwendig jedes Einzelne aus vielerlei zusammengesetzt sein und kann nicht von einander ähnlichen Dingen herrühren; wo nicht, wäre es genügend, dass es rein Eins wäre, und würden die übrigen Dinge

Geister nur wegen einer Verschiedenheit in der Bewegung des Lebens und des Geistes stattfindet, deshalb giebt es verschiedene Thiere und verschiedene Geister, nur sind einige lichtartiger, deutlicher, klarer, erhabener als andere.

[156] Wir behaupten, dass das Leben und der Geist in einigen derselben klarer und deutlicher, in anderen verborgener sei; ja wir behaupten gar, dass sie in einigen heller und lichtvoller seien als in anderen. Dies, weil es unter den Geistern manche giebt, die den Urgeistern nahe stehen und deshalb lichtvoller sind als andere. Manche stehen zu ihnen erst in zweiter, manche in dritter Reihe. Deshalb haben einige der Geister hier die rechte Beschaffenheit (die rechte Haltung). Einige sind vernünftig, andere aber wegen ihrer Entfernung von jenen erhabenen Geistern, unvernünftig. Dort aber ist das Lebendige, was wir hier unvernünftig nennen, vernünftig, und das Lebendige, was hier keinen Geist hat, ist dort mit Geist begabt.

Denn der Urgeist, der dem Pferde angehört, ist (überhaupt) Geist; also das Pferd ist Geist geworden, und der Geist des Pferdes ist deshalb (in, mit, durch den Geist) Pferd. Aber das was das Pferd begeistigt, kann nicht auch den Menschen begeistigen. Dies ist bei den Urgeistern unmöglich, sonst würde der Urgeist auch Etwas das nicht zum Geist gehört, begeistigen müssen. Wäre dies nicht unmöglich, so würde der Urgeist, wenn er irgend etwas begeistigt, mit dem was er begeistigte gleich sein; der Geist und das (begeistigte) Ding wären einerlei.

Wie sollte es denn kommen, dass das Eine dieser Zwei Geist, und das Andere, d. h. das begeistigte Ding, geistlos wird? In diesem Falle würde der Geist das von ihm Begeistigte zwar begeistigen, doch dies Begeistigte ungeistig sein. Dies ist aber absurd. Ist dies aber absurd, so begeistigt der Urgeist kein ungeistig Ding, sondern er begeistigt artlichen Geist und artliches Leben (d. h. das zum Leben und Geist Fähige); und gleich wie das individuelle Leben nicht des Lebens an sich entrathen kann, ebenso kann der individuelle Geist des Geistes an sich nicht entbehren.

Ist dem so, so behaupten wir: Der Geist, der in einem Theile

Thieren kann man nimmer behaupten, dass sie dort seien. Denn wenn das Lebende, welches vernünftig und geistig ist, das edle, erhabene Lebende ist, so ist das Lebende, welches weder Vernunft noch Geist hat, das niedere Leben. Ist nun das Edle an edler Stätte, so ist das Niedere nicht dort, sondern am niederen Ort. Wie kann denn im Geiste etwas sein, was weder Geist noch Vernunft hat? Mit „Geist“ bezeichnen wir aber die ganze Geistwelt, da sie ganz und gar Geist ist und in ihr alles Geistige sich befindet, auch alles Geistige insgesammt von ihr ausgeht, so sagen wir: [155] Bevor wir dies widerlegen, wollen wir uns ein Modell, nämlich den Menschen, aufstellen, daran die Dinge, von denen wir sagten, dass sie in der Hochwelt seien, zu messen. Wir behaupten: Der Mensch hier in der Niederwelt ist nicht gleich dem Menschen in der Hochwelt, wie wir dies dargethan haben. Ist nun dieser Mensch nicht gleich jenem, so sind auch nicht die übrigen Creaturen dort wie die hier, vielmehr ist Jenes um vieles vortrefflicher und edler als dieses.

Wir behaupten: Die Vernunft des Menschen dort ist nicht wie die Vernunft des Menschen hier, denn der hiesige überlegt und denkt nach, der Vernünftige dort thut dies nicht, da er ja eher war als der Vernünftige, der überlegt und nachdenkt.

Behauptet nun Jemand: Wie verhält es sich denn mit dem vernünftigen Hochmenschen, wenn er in dieser Welt ist? er überlegt hier und denkt nach, die übrigen Creaturen aber, wenn sie hier sind, thun dies nicht, während sie doch allesammt dort geistige sind; so antworten wir: Der Geist ist verschieden, denn der Geist im Menschen ist ein anderer als der Geist im übrigen Gethier. Ist nun der Geist im Hochgethier verschieden, so muss auch Betrachtung und Ueberlegung in ihm verschieden sein, auch finden wir bei allem Gethier viele scharfsinnige Thaten.

Fragt nun Jemand: Wenn die Thaten der Thiere scharfsinnig sind, warum sind dann nicht alle ihre Thaten gleichmässig? Ist die Vernunft Ursache für die Betrachtung hier, warum sind nicht alle Menschen hierin gleich, sondern die Betrachtung jedes Einzelnen anders als die des Anderen? so antworten wir: Man muss wissen, dass die Verschiedenheit des Lebens und der

surd. Da dies nun aber absurd ist, so muss in der Einheit des Hervorgerufenen eine Vielheit liegen, da sie nach dem Einen, was in jeder Beziehung Eins ist, kommt. Denn da die hervorgerufene Einheit nach dem Einen steht, der Eins in jeder Beziehung ist, so kann sie nicht in der Einheit über dem sie hervorrufenden Einen stehen und kann sie auch nicht stärker an Einheit sein als jener, sie muss vielmehr in der Einheit defecter sein als der hervorrufende Eine. Da der Schöpfer als der Vortrefflichste der Vortrefflichen Einer ist, muss das von ihm Uebertroffene mehr sein als Eins, damit dies nicht ganz gleich dem es Uebertreffenden sei.

Wenn es nun nicht nothwendig folgt, [154] dass das Uebertroffene Eins sei, so ist es unzweifelhaft, dass es ein Vieles, denn das Viele ist dem Einen entgegengesetzt; der Eine ist das Vollendete und das Viele das Defecte; steht nun das Uebertroffene im Bereiche der Vielheit, so kann es nicht weniger sein als Zwei. Jedes Einzelne dieser Zwei wird zu vielen, wie wir dies beschrieben haben, auch findet sich schon bei den zwei Ersten Bewegung und Ruhe und ist in jenen beiden Geist und Leben, jedoch ist dieser Geist nicht wie ein einzeln für sich seiender Geist, sondern ein Geist, in dem alle Geister enthalten sind und von dem sie alle stammen. Allheit der Geister bedeutet ein der Vielheit der Geister entsprechendes Vieles und ein Mehreres als sie sind.

Die Seele dort ist nicht, als wäre sie Eine einzelne Seele, sondern es sind alle Seelen in ihr, und in ihr liegt eine Kraft, dass alle Seelen geistig werden, denn sie ist ein vollendetes Leben. Ist dem also und ist die lebendige, vernünftige Seele eine von den Seelen, so muss sie nothwendig auch dort sein, ist sie aber dort, so ist es auch der Mensch, nur dass er dort eine Form ohne Stoff ist. Somit ist klar, dass die Hochwelt nicht Besitzerin vieler Formen ist, wenn auch alle Formen vom Gethier in ihr sind.

Behauptet nun Jemand: Man kann wohl die edlen Thiere in der edlen Hochwelt annehmen, aber von den niedrigen

oder eine andere Creatur hervorrief, rief er sie nicht dazu hervor, um in der Niederwelt, sondern um in der Hochwelt zu sein. Dies, weil alles, was beginnt, vom Urschöpfer ohne Vermittelung seinen Anfang nimmt, dies ist aber in der Hochwelt vollendet, vollkommen, nicht dem Verderben anheimfallend. Ist dies nun so, so rief er, als er das Pferd oder eine andere Creatur hervorrief, sie nicht hervor, um hier, sondern um in der vollendeten, vollkommenen Hochwelt zu sein. Denn er rief alle Thierformen hervor, und liess sie dort in einer höheren, erhabeneren, edleren und vortrefflicheren Art werden. Dann liess er nothwendiger Weise jener Schöpfung diese folgen, da er die Schöpfung in jener Welt nicht zu Ende brachte, da Nichts stark genug ist, zu der ganzen Urkraft, das ist der Kraft der Kräfte und dem Anfang aller Kraft, hin zu gelangen. Nichts kann zu dem Ort, wohin es kommen und wo es zu Ende gelangen will, wirklich kommen, es sei denn, [153] dass es mit einem Ende begabt sei. Aber nur die Schöpfung kommt zu Ende, nicht die die Schöpfung hervorrufende Kraft, wie wir dies öfters an verschiedenen Stellen darthaten.

Fragt Jemand: Warum sind denn diese unvernünftigen Thiere dort? denn wenn sie es deshalb sind, weil sie edel und erhaben sind, so kann man ja behaupten, sie seien dort noch edler an Substanz und Erhabenheit. Diese Thiere sind aber nur deshalb noch edel, weil sie das letzte Glied des niedrigen Creaturstandes sind. Was sie also auch in jener Welt an Wahrnehmung dadurch erhalten mögen, dass sie dort sind, so ist es doch passend dass sie, wenn sie dort sind, niedrig sind.

Wir behaupten aber, die Ursache hiervon ist, was wir, wenn Gott will, ausführen, dass der Urschöpfer in allen Beziehungen eben nur Einer sei. Sein Wesen ist ein hervorrufendes, wie wir öfters darthaten, er rief die Welt als Einer hervor. Es folgt aber für die Einheit des Hervorrufers nicht nothwendig, dass sie der Einheit des Hervorgerufenen gleich sei, sonst wäre der Hervorrufer und das Hervorgerufene, die Ursache und die Wirkung Eins. Sind sie aber beide Eins, so wäre der Hervorrufer das Hervorgerufene und umgekehrt, das ist aber ab-

dieses Menschen andere Wahrnehmungen liegen, als die Wahrnehmungen der Kräfte des Menschen der Hochwelt sind. Jene Wahrnehmungen betreffen nicht Körper, auch steht es jenem Menschen nicht zu, diesen Menschen wahrzunehmen und zu sehen, denn jene sinnlichen Wahrnehmungen und jenes Sehen ist diesem hier entgegengesetzt, denn er sieht die Dinge in einer vorzüglicheren und erhabeneren Art, als die Art hier und dieses Sehen hier sind. Deshalb ist jenes Sehen stärker und erreicht mehr die Dinge als dieses Sehen, denn jenes Sehen erblickt die Alldinge, dieses aber nur die Theildinge, weil es so schwach ist. Jenes Sehen ist stärker und erkenntnissvoller als dieses, da es auf Dinge fällt, die edler, erhabener, klarer und deutlicher sind. Dies Sehen ist aber deshalb schwach, weil es gemeine, niedrige Dinge erfasst, diese sind aber nur Abbilder für jene Hochdinge. Wir beschreiben diese Sinne mit den Worten, dass sie schwacher Geist, und jenen Geist damit, dass er starker Sinn ist, gemäss unserer Beschreibung davon, wie die sinnliche Wahrnehmung im Hochmenschen stattfindet.

Sagt nun Jemand: Wir thaten Euch kund, dass die sinnliche Wahrnehmung im Niedermenschen dieselbe [152] wie im Hochmenschen sei, und dass öfters an ihm ein Eindruck von dort bleibe. Was meint ihr nun von aller Creatur? Meint ihr, dass der erste Hervorrufer, als er sie hervorrufen wollte, zuerst die Form des Pferdes oder die der anderen Creatur überlegte und sie dann in dieser Sinneswelt, aber nicht in der Hochwelt hervorrief? so antworten wir: Wir haben oben dargethan, dass der erste Schöpfer alle Dinge ohne Betrachtung und Nachdenken hervorrief, auch haben wir einen Beweis hierfür mit genügenden Belegen geordnet.

Ist nun dem so, wie wir sagten, so behaupten wir: Der Urschöpfer rief ohne Betrachtung die Hochwelt und alle Formen in ihr vollendet, vollkommen hervor, und zwar ist dies so, weil er sie hervorrief durch das blosse „dass er“ und durch keine andere Eigenschaft als diese Dassheit. Dann rief er die Sinneswelt hervor und machte sie zu einem Abbilde von jener Welt. Ist dem also, behaupten wir: Als er das Pferd

hier verbunden ist. Wären in der Hochwelt runde Körper, wie diese Körper, würde die Seele sie wahrnehmen und erfassen, auch würde der dortige Mensch sie wahrnehmen und erfassen. Deshalb nimmt der zweite Mensch, der ja ein Abbild des ersten hier in der Körperwelt ist, die Körper wahr und erkennt er sie.

Denn im zweiten Menschen, der ja ein Abbild von dem ersten Menschen ist, liegt die Macht des ersten Menschen, wegen der Aehnlichkeit mit ihm. Im ersten Menschen liegt aber die Macht des Geistmenschen, und der Geistmensch spendet sein Licht auf den zweiten Menschen, das ist der Mensch, welcher in der seelischen Hochwelt ist. Dieser zweite Mensch lässt sein Licht auf den dritten Menschen erstrahlen, das ist der, welcher in der körperlichen Niederwelt ist. Ist dem nun so, wie wir beschrieben, so behaupten wir, dass im Körpermenschen der Seelenmensch und der Geistmensch sei. Damit meinen wir nicht, dass er jene beiden sei, sondern nur, dass er mit beiden verbunden, da er ein Abbild von beiden ist. Denn er verrichtet theils Thaten des Geistmenschen, theils Thaten des Seelenmenschen, weil im Körpermenschen alle beiden Mächte, d. h. die des Seelischen und die des Geistigen sind, jedoch sind sie in ihm gering, schwach, wenig, da er nur ein Abbild vom Abbilde ist.

[151] Es ist somit klar, dass der erste Mensch zwar sinnlich wahrnehmend ist, jedoch ist er dies in einer höheren und erhabeneren Art, als dies beim Niedermenschen statt hat. Der Niedermensch erfasst nur die Wahrnehmung, die in dem in der geistigen Hochwelt befindlichen Menschen sich findet, wie wir dies klar darstellten.

Wir behaupten dargethan zu haben, wie die Sinneswahrnehmung im Menschen stattfindet, wie die Hochdinge nicht von den Niederdingen, sondern diese von den Hochdingen Spenden erstreben, weil sie daran hängen. Deshalb ähneln diese Dinge jenen in allen ihren Zuständen. Denn die Kräfte dieses Menschen sind nur entlehnt von dem Hochmenschen, sie sind verbunden mit jenen Kräften, nur dass in den Kräften

nicht beim Aufgange des auf sie strahlenden Lichtes befangen werden. Denn der Urmensch ist ein strahlend Licht, in ihm sind alle Menschenzustände, jedoch in einer sehr vortrefflichen, erhabenen, starken Art.

Dies ist nun gerade der Mensch, den Plato, der Erhabene, der Göttliche, so oft definirte, denn er sagt: Der Mensch, welcher den Leib gebraucht, und seine Thaten mit leiblichen Werkzeugen verrichtet, ist nichts weiter als eine Seele, welche den Leib zum ersten Male gebraucht. Die erhabene, göttliche Seele aber wendet den Leib zum zweiten Male an, d. h. durch Vermittelung der Thierseele. Denn wenn die geschaffene Thierseele eine wahrnehmende wird, folgt ihr die lebendige Vernunftseele und verleiht ihr ein erhabeneres, edleres Leben.

Ich behaupte nicht, dass die Seele aus der Höhe niedersteige, doch behaupte ich, sie verleihe der Thierseele ein erhabeneres, höheres Leben, denn die lebendige Vernunftseele lässt von der Geistwelt nicht ab, jedoch verbindet sie sich mit diesem Leben und wird dasselbe ihr anhängend, und wird die Macht desselben, verbunden mit der Macht dieser Seele. Deshalb wird die Macht dieses Menschen, wenn sie auch eine schwache, leichte war, eine passendere und deutlichere, weil die Macht der Hochseele auf sie erstrahlt und sich mit ihr verbindet.

Behauptet Jemand: Wenn die Seele, während sie in der Hochwelt war, eine wahrnehmende ist, wie kann sie dann schon in den edlen, sinnlichen Hochsubstanzen sein, während sie ja doch in der Ursubstanz noch ist? so antworten wir: Die Wahrnehmung die in der Hochwelt, d. h. in der edlen Geistsubstanz ist, [150] gleicht dieser in dieser Niederwelt nicht. Diese niederen Sinne würden dort nichts wahrnehmen, denn die dortige Wahrnehmung ist dem dort Wahrgenommenen entsprechend, und deshalb hängt die Wahrnehmung dieses Niedermenschen an der Wahrnehmung des Hochmenschen und ist mit ihr verbunden. Dieser Mensch erfasst nur die Sinneswahrnehmung von dort, weil er mit ihr so verbunden ist, wie dies Feuer mit jenem Hochfeuer, und die Wahrnehmung, welche in der Seele dort ist, auch mit der Wahrnehmung in der Seele

so ist sie deutlicher und klarer, als die Wachsthumsseele, da sie deutlicher als die Wachsthumsseele das Leben kund thut.

Ist die Seele von dieser Eigenschaft, nämlich, dass in ihr schaffende Mächte ruhen, so sind auch zweifelsohne in der Menschenseele schaffende Mächte, welche Leben und Vernunft schaffen.

Ist die Stoffseele, d. h. die in dem Körper wohnende, von dieser Beschaffenheit, bevor sie darin wohnte, so ist sie zweifelsohne ein Mensch. Ist sie im Leibe als das Abbild eines anderen Menschen, so ist die Seele desselben etwa so, wie sie möglicher Weise dieser Körper von dem Abbilde des wahren Menschen annehmen kann.

Wie nun der Bildner die Form des Körper-Menschen in ihrem eigenen oder in einigen Stoffen, in denen sie möglicher Weise gebildet werden könnte, formt und dabei begierig ist, diese Form oder ihresgleichen in der Form (dem Bilde) dieses Menschen, je nachdem der Grundstoff, worin er sie bildet, sie annehmen kann, zu zeichnen, so ist dann diese Form zwar ein Abbild jenes Menschen, doch steht sie um vieles unter ihm, und ist viel geringer. Das deshalb, weil in demselben die Mächte des Menschen nicht schaffend sind. Weder sein Leben ist in jenem Bilde noch seine Bewegung, weder seine Zustände sind es noch seine Kräfte. Ebenso ist nun dieser Sinnenmensch ein Abbild von jenem wahren Urmenschen, nur dass der Bildner eben die Seele ist. Sie trat hervor, um diesen Menschen dem wahren Menschen ähnlich zu machen, denn sie legte in ihn die Eigenschaften des Urmenschen, jedoch nur schwach, gering und wenig; denn die Kräfte dieses Menschen, sein Leben und seine Zustände sind schwach. Dagegen sind dieselben im Urmenschen sehr stark [149].

Der Urmensch hat starke, hervortretende Sinne, sie sind stärker, klarer und mehr hervortretend als die Sinne dieses Menschen; denn diese hier sind nur Abbilder von jenen, wie wir dies öfters gesagt.

Wer nun den wahrhaften Urmenschen sehen will, der muss gut und vortrefflich sein. Er muss starke Sinne haben, die

ist, trennt sich nimmer von ihm. Dies eben muss beschrieben werden.

Ist dem nun so, so fragen wir: Meinst du, die Beschreibung dieser Form wäre: der Mensch, der lebendig, vernünftig ist? „Der Lebendige“ stünde hier an Stelle des vernünftigen Lebens. Ist dem so, so ist der Mensch vernünftiges Leben, ist aber der Mensch vernünftiges Leben, so behaupten wir: Unmöglich kann ein Leben ohne eine Seele sein, und die Seele ist es, die das vernünftige Leben dem Menschen verleiht. Wenn dem also ist, so muss nothwendig der Mensch eine That der Seele sein, folglich kann er nicht eine Substanz sein. Oder es muss die Seele der Mensch selbst sein. Ist nun die Geistseele der Mensch, so folgt daraus, dass die Seele in einen von dem Körper des Menschen verschiedenen Körper eingetreten sei, oder dass jener Körper ein Mensch sei. Ersteres ist absurd und unmöglich. Denn die Seele heisst nur in so fern so, als sie mit dem menschlichen Körper, worin sie jetzt ist, vereint ist.

Ist die Seele aber nicht Mensch, dann muss der Mensch eine von der Seele verschiedene Macht sein. Warum sollten wir alsdann aber nicht sagen: Der Mensch ist die Zusammensetzung aus Seele und Körper zugleich?

Alsdann muss die Seele eine von den mancherlei Arten der Macht besitzen; mit „Macht“ meine ich aber bloss das Thun, denn der Seele ist eine von den mancherlei Arten des Thuns eigen, das Thun kann aber nicht ohne einen Thäter sein. Dasselbe gilt von der Macht, die in den Saamen-Kernen liegt, denn die Kerne sind nicht ohne eine Seele, und die Seelen der Kerne sind nicht allgemeine Seelen, denn jeder Kern hat eine Seele, eine andere als der andere.

[148] Zur Bestätigung des Gesagten dient die Verschiedenheit ihrer Wirkungen.

Wir behaupten nun: Die Kerne haben Seelen, denn die in ihnen befindlichen Mächte sind nicht Seelen. Es ist nicht zu verwundern, dass alle diese Kerne Macht haben, d. h. dass sie schaffende sind, denn die schaffenden Mächte sind nur Wirkungen der Wachsthumsseele. Was aber die Thierseele anlangt,

Mensch ist, oder ist diese Seele eben der Mensch, d. h. ist die Seele, welche ihre Wirkungen in irgend einem Körper ausübt der Mensch?

Ist nun der lebendige, vernünftige Mensch der aus Seele und Körper zusammengesetzte, oder ist er nicht derartig, so dass nicht aus jeder mit einem Körper zusammengesetzten Seele der Mensch wird? Ist nun dies die Eigenschaft des Menschen, nämlich die, dass er aus einer vernünftigen Seele und irgend einem Körper gefügt sei, so ist es möglich, dass das Verweben dieser Eigenschaft nie aufhöre. Doch dann bestand der Mensch, da Seele und Leib vereinigt ward, nur in Theilen und wies sein Wesen nur auf den Menschen hin, der später sein sollte, nicht aber auf den Menschen, der Geistmensch und Formmensch heisst. Dieser Ausdruck wäre somit kein richtiger, nur ein dem Richtigen ähnlicher; denn er weist nicht auf das Wesen vom Anfang des Dinges hin, d. h. auf seine geheime Form, durch welche das Ding erst zu dem wird, was es ist; auch ist es nicht der Ausdruck für die Form des Stoffmenschen, sondern er ist Ausdruck für den aus Seele und Körper zusammengesetzten Menschen.

Ist dem nun so, so behaupten wir: Wir erkennen noch nicht den Menschen, der in Wahrheit Mensch ist, denn wir beschreiben den Menschen noch nicht nach seinem wirklichen Ausdruck; denn der Ausdruck, womit wir so eben den Menschen beschrieben, trifft nur den aus Leib und Seele zusammengesetzten Menschen, nicht aber den einfachen, formhaften, lebendigen Menschen.

Wenn Jemand etwas Stoffliches beschreiben will, muss er es auch mit seinem Stoffe beschreiben, nicht aber mit der Macht allein, welche dies gemacht. Will er aber etwas Nichtstoffliches beschreiben, muss er die Form allein beschreiben. Ist dem also, so behaupten wir, dass, wenn Jemand den lebendigen Menschen beschreiben will, er die Form des Menschen allein beschreiben muss. Ebenso wenn Jemand die Dinge [147], die in der That sind, bestimmen will, so beschreibe er die Form des Dinges, wodurch es das ist, was es ist, das aber, wodurch der Mensch

Seele war, da sie dort war, eine rein geistige. Der Geist ist zuvörderst vollendet, vollkommen [145] in allen Dingen und ward er Ursache für das, was unter ihm steht. Der Zustand, in dem wir die Geistseele zuletzt sehen, war auch ihr Zustand zuerst, als sie in der Hochwelt war. Dies, weil die Ursache dort Eine, das unter ihr Vollendende war, denn in ihr liegen alle Dinge.

Deshalb behaupten wir auch, dass der Mensch dort nur geistig war, als er aber nach der Welt des Werdens verlangte, bekam er die sinnliche Wahrnehmung dazu, und ward sinnlich wahrnehmend; doch war er dort auch geistig wahrnehmend.

Behauptet Jemand: Die Seele war in der Hochwelt wahrnehmend der Kraft nach, als sie aber in der Welt des Werdens war, ward sie wahrnehmend der That nach, dies, weil die Wahrnehmung nur Wahrnehmbares aufnimmt; so antworten wir: Dies ist absurd, denn in der Hochwelt giebt es nichts der Kraft nach Wahrnehmendes. Darin stimmen die Häupter der Philosophie überein. Schlecht ist es anzunehmen, dass es in der Hochwelt etwas stets der Kraft nach Wahrnehmendes gebe und es dann in dieser Welt etwas in der That Wahrnehmendes werde, und dass die Kraft der Seele zur That ward, um sich zum Herabstieg in diese Niederwelt zu erniedrigen.

Der Geistmensch und der Sinnenmensch.

Diese Frage wird noch auf eine andere Art aufgeworfen, und erklären wir: Wir wollen den Geistmenschen in der Hochwelt beschreiben, nur wollen wir, ehe wir diesen geistig erfassen, den Menschen in der Sinnenwelt prüfen und behaupten wir, dass wir denselben nicht richtig erkennen. Wenn wir nun diesen Menschen nicht erkennen, wie können wir dann behaupten, wir erkennten den Menschen in der Hochwelt? Vielleicht giebt es Menschen, welche glauben, dass dieser Mensch eben jener sei, und dass beide eins wären. Wir beginnen nun unsere Forschung von hier und fragen: Meinst du, dass dieser Sinnenmensch [146] der Ausdruck für irgend eine andere Seele sei, als die ist, durch welche der Mensch ein lebendiger, des Nachdenkens fähiger

auf schön zu sein, denn zwischen demselben und dem ersten Schaffer ist kein Mittelding, da alle Dinge in ihm sind.

Ist dem nun so, so sagen wir: Die Hochwelt ist schön, da in ihr alle Dinge vorhanden sind, und deshalb ist die Urform schön, da alle Dinge in ihr sind. [144] Redet man etwa von Substanz oder Wissen oder dergleichen, so findet man dies in der Urform, und deshalb sagen wir, sie sei vollendet, weil alle Dinge in ihr vorhanden. Die Urform hält den Stoff fest und wird stark darüber. Sie kann dies nur deshalb, weil sie nichts vom Stoff übergeht, ohne ihm eine Grundanlage zu geben. Sie würde im Wissen und in anderen Dingen nur dann schwach sein können, wenn sie irgend etwas von den Formen überginge, ohne dies Wissen in sie zu legen (wenn sie irgend etwas formlos liesse), wie dies beim Auge oder einem anderen Gliede der Fall ist. Da aber der ersten Form nichts vom Stoff entgeht, ohne dass sie demselben die Form gebe, so muss man fragen: Warum ist nun das Auge? Dann gilt die Antwort: Weil in der ersten Form alle Dinge schon sind. Fragt man: Warum ist die Hand? so ist die Antwort: Weil in der ersten Form alle Dinge schon sind. Sagt man: Diese fünf Sinne hat das Lebendige, um sich dadurch vor dem Untergange zu bewahren; so antworten wir: Du meinst damit: In der Urform liegt die Erhaltung der Substanz; dies nützt zum Sein der Dinge.

Ist dem also, so behaupten wir: Dann ist die Substanz in der Urform vorhanden. Dies, weil sie selbst die Substanz ist. Ist dem nun so, so sind in der Form, welche in der Hochwelt ist, alle Dinge, die in der Niederwelt sind, schon enthalten. Denn wenn etwas mit und in seiner Ursache ist, und ferner seine Ursache etwas Vollendetes, Vollkommenes, Schönes ist und dies das, was zur Substanz wird, ist, so wird es, wenn es das geworden ist was jene (Substanz) ist, Eins mit der Ursache, die ohne Mittelglied an dasselbe herantritt.

Ist nun dem so, wie wir beschrieben, so kehren wir zum Thema zurück und sagen: Sind alle Dinge in der Geistform, und ist die Schönheit in den Dingen nur Eine, so hört die Schönheit nimmer in irgend einer Seelenform auf. Denn die

nicht beim Aufgange des auf sie strahlenden Lichtes befangen werden. Denn der Urmensch ist ein strahlend Licht, in ihm sind alle Menschenzustände, jedoch in einer sehr vortrefflichen, erhabenen, starken Art.

Dies ist nun gerade der Mensch, den Plato, der Erhabene, der Göttliche, so oft definirte, denn er sagt: Der Mensch, welcher den Leib gebraucht, und seine Thaten mit leiblichen Werkzeugen verrichtet, ist nichts weiter als eine Seele, welche den Leib zum ersten Male gebraucht. Die erhabene, göttliche Seele aber wendet den Leib zum zweiten Male an, d. h. durch Vermittelung der Thierseele. Denn wenn die geschaffene Thierseele eine wahrnehmende wird, folgt ihr die lebendige Vernunftseele und verleiht ihr ein erhabeneres, edleres Leben.

Ich behaupte nicht, dass die Seele aus der Höhe niedersteige, doch behaupte ich, sie verleihe der Thierseele ein erhabeneres, höheres Leben, denn die lebendige Vernunftseele lässt von der Geistwelt nicht ab, jedoch verbindet sie sich mit diesem Leben und wird dasselbe ihr anhängend, und wird die Macht desselben, verbunden mit der Macht dieser Seele. Deshalb wird die Macht dieses Menschen, wenn sie auch eine schwache, leichte war, eine passendere und deutlichere, weil die Macht der Hochseele auf sie erstrahlt und sich mit ihr verbindet.

Behauptet Jemand: Wenn die Seele, während sie in der Hochwelt war, eine wahrnehmende ist, wie kann sie dann schon in den edlen, sinnlichen Hochsubstanzen sein, während sie ja doch in der Ursubstanz noch ist? so antworten wir: Die Wahrnehmung die in der Hochwelt, d. h. in der edlen Geistsubstanz ist, [150] gleicht dieser in dieser Niederwelt nicht. Diese niederen Sinne würden dort nichts wahrnehmen, denn die dortige Wahrnehmung ist dem dort Wahrgenommenen entsprechend, und deshalb hängt die Wahrnehmung dieses Niedermenschen an der Wahrnehmung des Hochmenschen und ist mit ihr verbunden. Dieser Mensch erfasst nur die Sinneswahrnehmung von dort, weil er mit ihr so verbunden ist, wie dies Feuer mit jenem Hochfeuer, und die Wahrnehmung, welche in der Seele dort ist, auch mit der Wahrnehmung in der Seele

so ist sie deutlicher und klarer, als die Wachsthumsseele, da sie deutlicher als die Wachsthumsseele das Leben kund thut.

Ist die Seele von dieser Eigenschaft, nämlich, dass in ihr schaffende Mächte ruhen, so sind auch zweifelsohne in der Menschenseele schaffende Mächte, welche Leben und Vernunft schaffen.

Ist die Stoffseele, d. h. die in dem Körper wohnende, von dieser Beschaffenheit, bevor sie darin wohnte, so ist sie zweifelsohne ein Mensch. Ist sie im Leibe als das Abbild eines anderen Menschen, so ist die Seele desselben etwa so, wie sie möglicher Weise dieser Körper von dem Abbilde des wahren Menschen annehmen kann.

Wie nun der Bildner die Form des Körper-Menschen in ihrem eigenen oder in einigen Stoffen, in denen sie möglicher Weise gebildet werden könnte, formt und dabei begierig ist, diese Form oder ihresgleichen in der Form (dem Bilde) dieses Menschen, je nachdem der Grundstoff, worin er sie bildet, sie annehmen kann, zu zeichnen, so ist dann diese Form zwar ein Abbild jenes Menschen, doch steht sie um vieles unter ihm, und ist viel geringer. Das deshalb, weil in demselben die Mächte des Menschen nicht schaffend sind. Weder sein Leben ist in jenem Bilde noch seine Bewegung, weder seine Zustände sind es noch seine Kräfte. Ebenso ist nun dieser Sinnenmensch ein Abbild von jenem wahren Urmenschen, nur dass der Bildner eben die Seele ist. Sie trat hervor, um diesen Menschen dem wahren Menschen ähnlich zu machen, denn sie legte in ihn die Eigenschaften des Urmenschen, jedoch nur schwach, gering und wenig; denn die Kräfte dieses Menschen, sein Leben und seine Zustände sind schwach. Dagegen sind dieselben im Urmenschen sehr stark [149].

Der Urmensch hat starke, hervortretende Sinne, sie sind stärker, klarer und mehr hervortretend als die Sinne dieses Menschen; denn diese hier sind nur Abbilder von jenen, wie wir dies öfters gesagt.

Wer nun den wahrhaften Urmenschen sehen will, der muss gut und vortrefflich sein. Er muss starke Sinne haben, die

ist, trennt sich nimmer von ihm. Dies eben muss beschrieben werden.

Ist dem nun so, so fragen wir: Meinst du, die Beschreibung dieser Form wäre: der Mensch, der lebendig, vernünftig ist? „Der Lebendige“ stünde hier an Stelle des vernünftigen Lebens. Ist dem so, so ist der Mensch vernünftiges Leben, ist aber der Mensch vernünftiges Leben, so behaupten wir: Unmöglich kann ein Leben ohne eine Seele sein, und die Seele ist es, die das vernünftige Leben dem Menschen verleiht. Wenn dem also ist, so muss nothwendig der Mensch eine That der Seele sein, folglich kann er nicht eine Substanz sein. Oder es muss die Seele der Mensch selbst sein. Ist nun die Geistseele der Mensch, so folgt daraus, dass die Seele in einen von dem Körper des Menschen verschiedenen Körper eingetreten sei, oder dass jener Körper ein Mensch sei. Ersteres ist absurd und unmöglich. Denn die Seele heisst nur in so fern so, als sie mit dem menschlichen Körper, worin sie jetzt ist, vereint ist.

Ist die Seele aber nicht Mensch, dann muss der Mensch eine von der Seele verschiedene Macht sein. Warum sollten wir alsdann aber nicht sagen: Der Mensch ist die Zusammensetzung aus Seele und Körper zugleich?

Alsdann muss die Seele eine von den mancherlei Arten der Macht besitzen; mit „Macht“ meine ich aber bloss das Thun, denn der Seele ist eine von den mancherlei Arten des Thuns eigen, das Thun kann aber nicht ohne einen Thäter sein. Dasselbe gilt von der Macht, die in den Saamen-Kernen liegt, denn die Kerne sind nicht ohne eine Seele, und die Seelen der Kerne sind nicht allgemeine Seelen, denn jeder Kern hat eine Seele, eine andere als der andere.

[148] Zur Bestätigung des Gesagten dient die Verschiedenheit ihrer Wirkungen.

Wir behaupten nun: Die Kerne haben Seelen, denn die in ihnen befindlichen Mächte sind nicht Seelen. Es ist nicht zu verwundern, dass alle diese Kerne Macht haben, d. h. dass sie schaffende sind, denn die schaffenden Mächte sind nur Wirkungen der Wachsthumsseele. Was aber die Thierseele anlangt,

Mensch ist, oder ist diese Seele eben der Mensch, d. h. ist die Seele, welche ihre Wirkungen in irgend einem Körper ausübt der Mensch?

Ist nun der lebendige, vernünftige Mensch der aus Seele und Körper zusammengesetzte, oder ist er nicht derartig, so dass nicht aus jeder mit einem Körper zusammengesetzten Seele der Mensch wird? Ist nun dies die Eigenschaft des Menschen, nämlich die, dass er aus einer vernünftigen Seele und irgend einem Körper gefügt sei, so ist es möglich, dass das Verweben dieser Eigenschaft nie aufhöre. Doch dann bestand der Mensch, da Seele und Leib vereinigt ward, nur in Theilen und wies sein Wesen nur auf den Menschen hin, der später sein sollte, nicht aber auf den Menschen, der Geistmensch und Formmensch heisst. Dieser Ausdruck wäre somit kein richtiger, nur ein dem Richtigen ähnlicher; denn er weist nicht auf das Wesen vom Anfang des Dinges hin, d. h. auf seine geheime Form, durch welche das Ding erst zu dem wird, was es ist; auch ist es nicht der Ausdruck für die Form des Stoffmenschen, sondern er ist Ausdruck für den aus Seele und Körper zusammengesetzten Menschen.

Ist dem nun so, so behaupten wir: Wir erkennen noch nicht den Menschen, der in Wahrheit Mensch ist, denn wir beschreiben den Menschen noch nicht nach seinem wirklichen Ausdruck; denn der Ausdruck, womit wir so eben den Menschen beschrieben, trifft nur den aus Leib und Seele zusammengesetzten Menschen, nicht aber den einfachen, formhaften, lebendigen Menschen.

Wenn Jemand etwas Stoffliches beschreiben will, muss er es auch mit seinem Stoffe beschreiben, nicht aber mit der Macht allein, welche dies gemacht. Will er aber etwas Nichtstoffliches beschreiben, muss er die Form allein beschreiben. Ist dem also, so behaupten wir, dass, wenn Jemand den lebendigen Menschen beschreiben will, er die Form des Menschen allein beschreiben muss. Ebenso wenn Jemand die Dinge [147], die in der That sind, bestimmen will, so beschreibe er die Form des Dinges, wodurch es das ist, was es ist, das aber, wodurch der Mensch

Seele war, da sie dort war, eine rein geistige. Der Geist ist zuvörderst vollendet, vollkommen [145] in allen Dingen und ward er Ursache für das, was unter ihm steht. Der Zustand, in dem wir die Geistseele zuletzt sehen, war auch ihr Zustand zuerst, als sie in der Hochwelt war. Dies, weil die Ursache dort Eine, das unter ihr Vollendende war, denn in ihr liegen alle Dinge.

Deshalb behaupten wir auch, dass der Mensch dort nur geistig war, als er aber nach der Welt des Werdens verlangte, bekam er die sinnliche Wahrnehmung dazu, und ward sinnlich wahrnehmend; doch war er dort auch geistig wahrnehmend.

Behauptet Jemand: Die Seele war in der Hochwelt wahrnehmend der Kraft nach, als sie aber in der Welt des Werdens war, ward sie wahrnehmend der That nach, dies, weil die Wahrnehmung nur Wahrnehmbares aufnimmt; so antworten wir: Dies ist absurd, denn in der Hochwelt giebt es nichts der Kraft nach Wahrnehmendes. Darin stimmen die Häupter der Philosophie überein. Schlecht ist es anzunehmen, dass es in der Hochwelt etwas stets der Kraft nach Wahrnehmendes gebe und es dann in dieser Welt etwas in der That Wahrnehmendes werde, und dass die Kraft der Seele zur That ward, um sich zum Herabstieg in diese Niederwelt zu erniedrigen.

Der Geistmensch und der Sinnenmensch.

Diese Frage wird noch auf eine andere Art aufgeworfen, und erklären wir: Wir wollen den Geistmenschen in der Hochwelt beschreiben, nur wollen wir, ehe wir diesen geistig erfassen, den Menschen in der Sinnenwelt prüfen und behaupten wir, dass wir denselben nicht richtig erkennen. Wenn wir nun diesen Menschen nicht erkennen, wie können wir dann behaupten, wir erkennten den Menschen in der Hochwelt? Vielleicht giebt es Menschen, welche glauben, dass dieser Mensch eben jener sei, und dass beide eins wären. Wir beginnen nun unsere Forschung von hier und fragen: Meinst du, dass dieser Sinnenmensch [146] der Ausdruck für irgend eine andere Seele sei, als die ist, durch welche der Mensch ein lebendiger, des Nachdenkens fähiger

[illegible] derselben und dem ersten
[illegible] Dinge in ihm sind.
[illegible] Hochwelt ist schön, da
[illegible] ist die Urform schön,
[illegible] man etwa von Substanz oder
[illegible] man dies in der Urform, und
[illegible] weil alle Dinge in ihr vor-
[illegible] und wird stark darüber.
[illegible] nichts vom Stoff übergeht,
[illegible] sie würde im Wissen und
[illegible] sein können, wenn sie
[illegible] Untergange, ohne dies Wissen
[illegible] etwas formlos liesse), wie
[illegible] Gliede der Fall ist. Da
[illegible] Stoff entgeht, ohne dass sie
[illegible] muss man fragen: Warum ist
[illegible] Antwort: Weil in der ersten
[illegible] fragt man: Warum ist die
[illegible] Weil in der ersten Form alle
[illegible] Diese fünf Sinne hat das
[illegible] dem Untergange zu bewahren;
[illegible] In der Urform liegt die
[illegible] zum Sein der Dinge.
[illegible] Dann ist die Substanz in der
[illegible] selbst die Substanz ist. Ist
[illegible] welche in der Hochwelt ist,
[illegible] schon enthalten. Denn
[illegible] Ursache ist, und ferner seine
[illegible] Vollkommenes Schönes ist und dies
[illegible] wird es, wenn es das ge-
[illegible] Eins mit der Ursache, die
[illegible]
[illegible] beschrieben, so kehren wir zum
[illegible] Sind die Dinge in der Geistform,
[illegible] Dingen nur Eine, so hört die
[illegible] Seelenform auf. Denn die

selbe ist defect, weil sie die Eigenschaften der Dinge nicht alle zugleich hervorruft, und deshalb nehmen die Naturdinge Zu- und Abnahme an.

Die Dinge in der Hochwelt nehmen Ab- und Zunahme aber nicht an, denn der, welcher sie hervorrief, ist vollendet, vollkommen; der schafft ihr Wesen und ihre Eigenschaften auf einmal und sind solche deshalb vollendet, vollkommen. Sind sie aber deshalb vollendet, [143] vollkommen, so sind sie dann in einem Zustande während; dies gilt von allen Dingen in der zuerst erwähnten Bedeutung. Denn keine der Eigenschaften wird als eine Form unter diesen Formen erwähnt, es sei denn, man finde sie daran.

Wir behaupten: Alles dem Entstehen und Vergehen Anheimfallende, rührt entweder nur von einem Schöpfer her, der nicht zu überlegen brauchte, oder von einem solchen, welcher das Ding und seine Eigenschaften nicht auf einmal, sondern eins nach dem anderen schafft. Deswegen ist das Naturding dem Entstehen und Vergehen anheimfallend, und liegt der Anfang seines Seins vor der Vollendung desselben. Ist dem nun so, so muss man fragen: Was ist es? und warum ist es? da seine Vollendung nicht sogleich in seinem Anfang liegt.

Die ewig währenden Dinge aber werden nicht durch Betrachtung und Ueberlegung geschaffen, denn ewig ist, der sie hervorrief, und der Ewige überlegt nicht, da er vollendet ist. Der Vollendete verrichtet aber sein Werk als höchst vollendet, da bedarf es weder der Zu- noch Abnahme.

Behauptet nun Jemand: Es ist wohl möglich, dass der erste Schaffer etwas zuerst schaffe und dann etwas Anderes hinzufüge, damit es noch schöner und vortrefflicher sei; so antworten wir: Rief er zuerst etwas in einem Zustande hervor und fügte er dann etwas Anderes hinzu, so ist, auch wenn Letzteres schön war, sein erstes Thun nicht schön gewesen. Es passt aber nicht für den ersten Schaffer, etwas zu thun, das nicht schön wäre, denn er ist der Urschöne und die höchste Schönheit. Ist nun das Thun des ersten Schaffers schön, so hört es nimmer

Kraft und der grossen oder geringen Zahl der Ursachen für dasselbe ab. Denn wenn der Ursachen des Dinges wenige sind, so dauert es länger, sind der Ursachen aber viele, so währt es geringere Zeit.

Wir müssen nämlich wissen, dass von den Naturdingen das eine am anderen hängt; vergeht eins, so steigt es zu seinem Genossen nach oben, bis es zu den himmlischen Körpern und von da zur Seele und dann zum Geist gelangt. Die Dinge alle bestehen fest im Geist, und der Geist ist festbestehend in der ersten Ursache, und die erste Ursache ist Anfang aller Dinge und ihr Ende. Von ihr nehmen alle ihren Anfang und zu ihr gehen sie zurück, wie wir dies schon öfters behaupteten.

Besondere Fälle.

[142] Wir behaupten: Im Urgeist waren alle Dinge, weil beim Urschaffer die erste That, die er vollbrachte, der Geist war; er schuf ihn mit vielen Formen und legte in eine jede derselben alles das, was ihr entsprach. Er schuf die Form und ihre Zustände zusammen, nicht etwa eine nach der andern, sondern sie alle zusammen und mit einem Mal. So rief er den Geistmenschen und in ihm alle ihm zukommenden Eigenschaften zugleich hervor, nicht aber rief er einige derselben zuerst und andere nachher hervor, wie dies im Sinnmenschen der Fall ist, sondern alle zusammen mit einem Mal. Wenn dem also ist, so behaupten wir, dass die Dinge, welche im Menschen liegen, dort alle schon zu Anfang vorlagen; es ward durchaus keine Eigenschaft hinzugefügt, die nicht schon dort gewesen wäre. Der Mensch in der Hochwelt ist vollendet, vollkommen und alles von ihm Ausgesagte weicht nimmer von ihm.

Behauptet nun Jemand: Alle Eigenschaften des Hochmenschen lagen nicht in ihm vor, vielmehr nimmt er andere Eigenschaften an, wodurch er erst ein vollendeter wird, so antworten wir: Dann fällt er dem Entstehen und Vergehen anheim, denn das, was Zu- und Abnahme annimmt, liegt in der Welt des Entstehens und Vergehens. Dies nimmt eben deshalb Ab- und Zunahme an, weil ihr Schaffer, d. i. die Natur, defect ist. Die-

in den Pflanzen, so besteht ihre Pflanzenkraft in der Wurzel fest. Dafür dient als Beweis, dass, wenn man einen Zweig von der Krone des Baumes oder von der Mitte abschneidet, der Baum nicht vertrocknet, dies thut er aber, wenn man die Wurzel abschneidet.

Fragt nun Jemand: Wohin geht denn diese Kraft oder Seele, wenn sie sich nach dem Abhauen der Wurzel vom Baume trennt? so antworten wir: Sie geht zu der Stätte, von der sie sich nie getrennt hat, d. i. der Geistwelt. Ebenso dringt, wenn ein Theil des Thierischen vergeht, die Seele, die in ihm war, fort, bis dass sie zur Geistwelt kommt, sie kommt aber zu derselben nur, weil diese, d. h. der Geist, der Ort der Seele ist. Der Geist verlässt diese Welt nie; der Geist ist aber nicht an einem Orte, somit ist die Seele dann nicht an einem Orte; ist sie aber an keinem Orte, so ist sie zweifelsohne oben und unten und überall, ohne sich mit der Zertheilung des Alls zu zertheilen oder zu zerstückeln, somit ist die Seele an einem jeden Orte und doch auch nicht an einem Orte (örtlich).

[141] Wir behaupten, dass die Seele, wenn sie von unten nach oben dringt und nicht vollständig zur Hochwelt gelangt, sondern zwischen beiden Welten stehen bleibt, sie die Geist- und Sinnesdinge zugleich angeht und in der Mitte zwischen beiden Welten, d. h. zwischen dem Geistigen und dem Sinnlichen oder Natürlichem steht, nur dass, wenn sie von hier nach oben strebt, sie dies leichtesten Laufes thut und ihr dies nicht schwer fällt, ganz anders, als wenn sie in der Niederwelt ist und dann zur Hochwelt aufsteigen will, denn das wird ihr schwer.

Wisse, dass Geist und Seele und alle geistigen Dinge in ihrem Uranfang deshalb weder verderben noch vergehen, weil sie von der ersten Ursache ohne eine Vermittelung ausgehen. Die Natur, das Sinnliche und alle Naturdinge sind aber vergänglich und dem Verderben anheimfallend, weil sie Wirkungen von verursachten Ursachen sind, d. h. sie gehen vom Geist durch Vermittelung der Seele aus; jedoch giebt es Naturdinge, die länger dauern als andere, und ewiger sind als sie. Dies hängt je von der Entfernung des Dinges, von seiner Ursache und

niedrig sind, wenn man sie mit den Hochdingen, die in der Geistwelt sind, vergleicht. Die Seele bringt diese Wirkungen nur bei ihrer Sehnsucht nach den geringen Niederdingen hervor. Sehnt sie sich danach, macht sie auf sie Eindruck und ist sie mit dem Sinnlichen verglichen, schöner als alle Schönheit desselben. Die Theildinge sind nur schön im Reiche der Sinneswahrnehmung, denn die Sinneswahrnehmung ist ihr Gebiet und das Aehnliche erfreut und ergötzt sich am Aehnlichen; an die geistigen Hochdinge gehalten, sind sie aber sehr hässlich und gemein.

Wir behaupten: Wenn die Seele auf die Natur, das Sinnlich Wahrnehmbare und alle Dinge ihres Bereichs Wirkung ausübt, so stellt sie jedes Einzelne derselben auf seine Stufe und führt dies in so sicherer Weise aus, dass nichts von seiner Stufe zu einer anderen übergehen kann, nur dass, wenn auch im Sinnlichen und Natürlichen Ausführung und Ordnung herrscht, diese doch der Ausführung und Ordnung der geistigen Hochdinge gegenüber eine andere ist. Denn die Ausführung der sinnlichen Dinge ist gering, niedrig, dem Fehler anheimfallend, die der Hochdinge aber ist eine hohe, erhabene, dem Fehler nicht anheimfallende, denn sie ist immer richtig. Die Ausführung der Hochdinge ist richtig, denn sie geht von der ersten Ursache aus. Die Ausführung der Niederdinge fällt aber dem Fehler anheim, denn sie ist eine solche, die von dem Verursachten, d. h. der Seele ausgeht.

[140] Die Seele in den Pflanzen ist gleichsam einer von den Theilen der Seele, nur dass sie der geringste und thörichtste aller ihrer Theile ist, denn sie dringt nach unten, bis sie in diesen niedrigen, gemeinen Körpern ist. Ist die Seele im Thierischen, so ist sie auch ein Theil der (allgemeinen) Seele, nur ein erhabenerer und edlerer als die Pflanzenseele. Dies liegt in der sinnlichen Wahrnehmung. Gelangt die Seele zum Menschen, so ist dies ein noch vorzüglicherer Theil der allgemeinen Seele, denn sie bewegt sich dann, nimmt sinnlich wahr, hat Geist und Unterscheidungsgabe. Denn ihre Bewegung geht von Seiten des Geistes aus, d. h. die Bewegung der Seele und ihre Schönheit liegt darin, dass sie geistig arbeitet und erkennt. Ist die Seele

Da nun die Seele von einem Verursachten verursacht ist, so ist sie nicht stark dazu, ihr Thun ohne eine Bewegung, im ruhigen Zustande zu verrichten, vielmehr thut sie dies durch eine Bewegung und ruft sie irgend ein Abbild hervor. Ihr Werk heisst Abbild, weil es ein vergängliches, weder feststehendes noch bleibendes Thun ist. Denn es geschah durch eine Bewegung, und die Bewegung bringt nichts Bestehendes und Bleibendes, sondern nur Vergängliches hervor. Wäre dem nicht so, so wäre ihr Thun edler als sie selbst. Das Gemachte wäre festbestehend, der Schaffer aber, d. h. die Bewegung, vergänglich, schwindend, und dies wäre doch sehr falsch. Will nun die Seele etwas thun, so blickt sie auf das, von woher sie den Anfang nahm, und schaut sie darauf, so wird sie voller Kraft und Licht, sie bewegt sich in einer anderen Weise, als sie es ihrer Ursache zu that. Denn wenn sie sich ihrer Ursache zu bewegen will, bewegt sie sich nach oben, will sie aber ein Abbild machen, so bewegt sie sich nach unten. Dann ruft sie ein Abbild hervor, nämlich das Sinnliche und die Natur, die in den einfachen Körpern und in den Pflanzen, Thieren und in jeder Substanz ist. Die Substanz der Seele trennt sich nicht von der vor ihr stehenden, sondern hängt mit ihr zusammen, denn die Seele geht in alle niederen Substanzen, bis sie in irgend einer Weise zu der Pflanze gelangt.

Denn die Natur der Pflanzen ist eine von den Wirkungen (Eindrücken) der Seele, und deshalb hängt sich die Seele an sie, nur dass, wenn auch die Seele durchdringt, bis sie zur Pflanze gelangt und in ihr ist, sie nur deshalb in ihr ist, weil, wenn sie ihre Wirkungen hervorbringen will, sie nach unten dringt, [139] um hierdurch, so wie durch ihre Sehnsucht nach dem geringen Niederding, ein Individuum hervorzurufen. Dies, weil die Seele, als sie im Geiste war und sich ihm zu erhob, sie sich nicht von ihm trennte; als sie aber sorglos ward, und ihr Blick dort stumpf war, so verliess sie ihn und drang nach unten bis sie vom ersten hervorgerufenen Sinnending aus, auch das letzte einholte und schöne Wirkung auf dasselbe machte. Nur dass, wenn diese Dinge auch schön sind, sie doch hässlich und

keit. Wir verstehen darunter, dass das Hervorgerufene nicht auf der Stufe des Hervorrufers, sondern unter ihm steht.

Beweis dafür, dass der Eine, Reine vollendet über der Vollendung stehe, liegt darin, dass er keines der Dinge bedarf und auch keine Spendung verlangt, denn aus seiner starken Vollendung und seinem Uebermaass geht von ihm etwas Anderes aus. Denn das über der Vollendung Stehende kann nicht anders schaffen, als dass das (geschaffene) Ding vollendet sei, wo nicht, stände es ja nicht über der Vollendung. Denn wenn das Vollendete irgend ein (unvollendet) Ding in's Dasein ruft, so muss das über der Vollendung Stehende auch Vollendung hervorrufen, es muss das Vollendete hervorrufen, von dem gilt, dass nichts Neugeschaffenes stärker, glänzender und erhabener sein kann als es.

Denn wenn der Eine, Wahre, über der Vollendung Stehende das Vollendete hervorgerufen hat, so wendet sich dies Vollendete zu seinem Hervorrufer und wirft seinen Blick auf denselben und wird von ihm aus voll des Lichtes und Glanzes; dies wird dadurch zum Geist. Aber der Eine, Wahre, schafft das Wesen des Geistes, wegen seiner starken Ruhe, blickt dann dieses Wesen auf den Einen, Wahren, so formt sich der Geist. Denn wenn dies erste Wesen von dem Einen, Wahren hervorgegangen ist, so bleibt es stehen, und wirft es seinen Blick auf den Einen, um ihn zu sehen. Es wird dann zu Geist. Ist nun aber das erste hervorgerufene Wesen zu Geist geworden, so gleichen seine Thaten dem Einen, Wahren; denn nachdem es seinen Blick auf ihn geworfen und ihn, seiner Kraft entsprechend, gesehen hat und dann Geist geworden ist, schüttet über diesen der Eine, Wahre viele herrlichen Kräfte aus. Ist der Geist dann mit grosser Kraft ausgerüstet, so schafft er die Form der Seele, ohne sich zu bewegen, weil er dem Einen, Wahren ähnlich handelt [138]. Den Geist rief der Eine, Wahre hervor, während er ruhend war, und deshalb ruft auch der Geist die Seele im ruhigen Zustande, ohne sich zu bewegen, hervor. Nur dass der Eine, Wahre das Wesen des Geistes, der Geist aber die Form der Seele aus dem Wesen, das von dem Einen, Wahren stammt, durch die Vermittelung vom Wesen des Geistes hervorruft.

X. Buch.

Ueber den ersten Anfang und die aus ihm beginnenden Dinge.

[136] Der Eine, der Reine! Er ist die Ursache aller Dinge, er ist nicht wie eins von den Dingen, sondern er ist der Ursprung des Dinges; er ist nicht die Dinge, sondern alle Dinge sind in ihm, er ist nicht in einem der Dinge, denn alle Dinge quellen nur aus ihm hervor; in ihm ist ihr fester Bestand und zu ihm geht ihre Rückkehr.

Fragt Jemand: Wie ist es möglich, dass die Dinge in dem Einen, Einfachen (dem Urwesen), in dem weder eine Zweiheit noch in irgend einer Weise eine Vielheit ist, sind? so antworten wir: Weil er rein Einer und einfach ist, ist in ihm keins von den Dingen, weil er aber rein Einer ist, strömen aus ihm alle Dinge hervor; denn da er kein Wesen hat, strömen von ihm alle Wesen aus. Ich spreche es kurz aus: Weil Er keins von den Dingen ist, strömen alle Dinge von ihm aus. Doch wenn auch alle Dinge nur von ihm ausströmen, so ist es zunächst das erste Wesen, d. h. das Wesen des Geistes, das ihm zu Anfang ohne Vermittelung entströmte, darauf entströmten ihm alle Wesen der Dinge in der Hoch- und Niederwelt durch Vermittelung vom Wesen des Geistes und der Hochwelt.

Ich behaupte: Der Eine, Reine steht über Vollkommenheit und Vollendung, die Sinneswelt dagegen ist defect, denn sie ist hervorgerufen. Das Vollendete ist der Geist, derselbe ward deshalb vollendet, vollkommen, weil er aus dem Einen, Wahren, Reinen, der über der Vollendung steht, hervorgerufen ward. Es ist aber unmöglich, dass [137] das über der Vollendung Stehende das Mangelhafte ohne Vermittelung hervorrufe, auch ist es dem Vollendeten unmöglich, etwas so Vollendetes, wie es selbst ist, hervorzurufen, denn in der Hervorrufung liegt eine Mangelhaftig-

und wahrnehmen. Dasselbe gilt von jedem Sinnbegabten. Will er etwas vom sinnlich Wahrnehmbaren richtig erfassen, so verschmäht er die übrigen Wahrnehmungen und wendet sich jenem allein zu, dann erkennt er es richtig. Dasselbe muss der thun, welcher Seele, Geist und erste Wesenheit erfassen will, er muss das äussere sinnliche Hören verwerfen und aufgeben und das innere, geistige Gehör allein dazu anwenden; dann vernimmt er die erhabenen, reinen, lauteren, schönen, anmuthigen, erfrischenden Töne, deren ein Hörer nimmer überdrüssig wird, vielmehr nimmt er, so oft er sie hört, an Begierde und Munterkeit zu und weiss, dass diese irdischen, sinnlichen Töne nur Abbilder und Grundzüge jener Töne sind. Nimmt er diese erhabenen, hohen Wesenheiten wahr, und hört er, je nach seiner Kraft und Macht, jene Töne, so ist seine Freude vollkommen und vollständig.

---

und haben der sinnlichen Wahrnehmung vergessen. Ebenso gilt, dass, wenn wir wahrnehmen und ganz den Sinnen zugethan sind, [134] wir weder die Seele noch ihre Vorzüge erfassen können. Wir nehmen aber etwas nur dann wahr, wenn es der Sinn erfasst und es der Seele zuführt; dann führt die Seele dies dem Geiste zu, wo nicht, so nehmen wir dies Ding nicht wahr, wenn wir auch lange darauf blicken.

Dasselbe gilt von der Seelenkraft. Sie nimmt nichts wahr, es sei denn die Seele führt es dem Geiste zu; dann giebt der Geist der Seele es zurück, obwohl er zu Anfang sehr entfernt von ihm war, die Seele führt es dann der sinnlichen Wahrnehmung zu, so dass diese es, je nach ihrer Kraft, wahrnimmt. Somit führt der Sinn, wenn er etwas wahrgenommen, dies der Seele und die Seele es dem Geiste zu. Dasselbe gilt von der Seele. Wenn sie etwas wahrnahm, führt sie dies zuerst dem Geiste zu, und dann giebt der Geist es der Seele wieder; darauf führt es die Seele der Sinneswahrnehmung zu, nur dass der Geist das Ding in einer erhabeneren und klareren Weise erkennt, als dies die Seele kann; die Seele erkennt dies nur in einer niedrigen, nicht wahren Weise.

Wir behaupten: Der welcher Seele, Geist, und erste Ursache, die ja Ursache vom Geist und von der Seele und von allen Dingen ist, wahrnehmen will, darf die Sinne ihre Wirkungen nicht verrichten lassen, sondern muss vielmehr in sein Wesen zurückkehren, in dessen Innerm stehen bleiben und lange dort weilen. Er muss seine ganze Beschäftigung darauf richten, wenn er auch vom Sehen und den anderen Sinneswahrnehmungen sich fern halten muss. Denn diese verrichten ihre Wirkungen nur ausserhalb von ihm, nicht aber innerhalb von ihm. Er muss begierig sein dieselben zur Ruhe zu bringen; ist dies der Fall und ist er zu seinem Wesen zurückgekehrt und blickt er auf sein Inneres, so ist er stark das wahrzunehmen, was die Sinne nimmer wahrnehmen noch je erfassen können.

Dies ist, wie wenn einer liebliche, anregende Töne vernehmen will. Der horcht auf diesen Ton; wenn dann kein anderer Ton ihn beschäftigt, so kann er diesen Ton richtig hören [135]

sie ihr Leben hindurch ganz verkennen und verleugnen, so dass, wenn sie einen davon reden hören, [133] sie meinen, es seien Märchen ohne Wahrheit; auch üben dieselben ihr ganzes Leben lang keine von den erhabenen, edlen Vorzügen (Tugenden) aus; so antworten wir: Wir wissen von diesen Dingen deshalb nichts, weil wir sinnlich sind und nur Sinnliches erkennen, auch dies nur beabsichtigen. Selbst wenn wir ein Wissen erzielen, so wollen wir dies nur von der sinnlichen Wahrnehmung her schöpfen.

So behaupten wir denn: Wir sehen die Dinge so, und wollen wir von der Anschauung uns nicht trennen, nur von ihr wollen wir uns aneignen, was wir sehen und nicht sehen. Wir glauben, alle Dinge seien sichtbar, und es gebe nichts, was dem Blick nicht anheimfiele, dies und Aehnliches. Daher hat dies und dergleichen uns dahin gebracht, dass wir Seele, Geist und erste Ursache verleugnen. Findet man Einen von uns, der glaubt ihre Erkenntniss erfasst zu haben, so setzt er diese doch mit der sinnlichen Wahrnehmung und den Körpern in Beziehung, so dass er Seele, Geist, erste Ursache als Körper fasst, während doch der Körper verursacht ist von einem Verursachten und dies wieder vom Verursachten. Die Vorzüge (Tugenden) sind in der Seele vorhanden, die Seele im Geist, und der Geist in der ersten Wesenheit gewissermassen als in seiner Ursache. Die Seele ist aber kein Körper, sondern Ursache des Körpers, auch ist weder der Geist noch die erste Ursache ein Körper.

Dies haben die Vorzüglichsten der Alten festgestellt und mit befriedigenden, genügenden Beweisen dargethan. Als Beweis dafür dient, dass die Seele ihre Vorzüge nicht wahrnimmt, und dass diese keine Körper sind und nicht unter die sinnliche Wahrnehmung fallen. Wie sollten die Vorzüge auch Körper sein, da wir sie ja nicht sinnlich wahrnehmen können, wenn wir den Sinnen ergeben sind? Beweis dafür, dass wir, wenn wir den Sinnen ergeben sind, weder die Seele noch ihre Vorzüge erfassen können, ist, dass wir oft, wenn wir über etwas nachdenken, einen unserer Freunde, obwohl er gegenwärtig ist, nicht sehen; denn wir sind ganz und gar der Seele zugewandt

Stelle eines Gefässes träte, sondern die erste Ursache ist eben selbst alle die Vorzüge, nur dass die Vorzüge von ihr ausströmen, ohne dass sie sich theilt [132] oder sich bewegt noch an irgend einem Orte ruht; vielmehr ist sie eine Wesenheit, von der unaufhörlich ohne örtliche Bewegung oder örtliche Ruhe die Wesenheiten und Vorzüge ausgehen. Sind die Wesenheiten von ihr ausgegangen, so sind sie in allen Wesenheiten, je nach der Kraft der Einzelnen, vorhanden. Denn der Geist nimmt diese Vorzüge mehr auf als die Seele, die Seele mehr als die Himmelskörper, und diese wiederum mehr als die dem Entstehen und Vergehen anheimfallenden Körper. Denn je mehr das Verursachte von der ersten Ursache sich entfernt und je mehr der Vermittelungen werden, desto weniger nimmt es von der ersten Ursache an.

Die erste Ursache ist stehend, in ihrem Wesen ruhend, sie ist weder in einem Zeitlaufe noch in einer Zeit noch an einem Orte, vielmehr liegt der feste Bestand des Zeitlaufes, der Zeit, des Ortes und aller Dinge nur in ihr. Wie nämlich der Mittelpunkt fest in seinem Wesen besteht und nur durch ihn alle vom Mittelpunkt zur Peripherie ausgehenden Linien wohl bestehen und jeder Punkt und jede Linie im Kreise oder in der Fläche nur durch den Mittelpunkt fest besteht, so ist es auch mit den geistigen und sinnlichen Dingen. Auch wir bestehen fest nur durch den ersten Schaffer; an ihn hängen wir uns, zu ihm sehnen wir uns, ihm neigen wir uns zu und kehren zu ihm zurück, wenn wir auch von ihm fern und weit ab sind. Denn unser Gang und unsere Heimkehr geht nur zu ihm, gleichwie die Linien (Radien) des Kreises, wenn sie auch fern und weit ab sind, zum Mittelpunkt gehen.

Fragt nun Jemand: Wie steht es denn mit uns? Obwohl wir in der ersten Wesenheit, die alle Dinge hervorrief, waren, und von Seiten der Seele viele Vorzüge in uns haben, nehmen wir doch weder die erste Ursache, noch den Geist, noch die Seele, noch die edlen, erhabenen Vorzüge wahr, auch üben wir sie nicht aus. Vielmehr wissen wir den grössten Theil unserer Zeit nichts davon; ja unter den Menschen giebt es viele, welche

und Rechtschaffenheit das liegen, worüber die Seele nachdenkt und wonach sie forscht; wenn nicht, warum würde denn die Seele [131] über etwas nachdenken, was nicht vorhanden ist, und darnach forschen?

Ist dem also, so sagen wir: Gerechtigkeit, Rechtschaffenheit und die übrigen Tugenden sind vorhanden ob die Seele darüber nachdenkt oder nicht. Sie sind nur im Geist in einer höheren und erhabeneren Art vorhanden als in der Seele. Denn der Geist ist es, der der Seele Gerechtigkeit, Rechtschaffenheit und alle Tugenden spendet. Jedoch sind die Tugenden nicht immerfort in der nachdenkenden Seele, sondern nur bisweilen sind sie in ihr vorhanden, nämlich nur wenn sie über sie nachdenkt. Dies, weil die Seele, wenn sie auf den Geist ihr Auge wirft, von ihm verschiedene Tugenden, je nachdem sie ihren Blick darauf wirft, erhält; wenn sie nämlich ihren Blick lange auf den Geist richtet, nimmt sie erhabene Tugenden von ihm als Spende; wenn sie dann aber sorglos wird und sich den Sinnen zuwendet und mit ihnen sich beschäftigt, so spendet der Geist ihr nichts mehr von den Tugenden, und wird sie wie etwas Sinnliches, Niedriges.

Wenn sie dann wieder über einige Tugenden nachdenkt und ihnen zu begegnen begehrt, so schaut sie auf den Geist, und spendet hierbei der Geist die Tugend. Im Geist sind alle Tugenden immerfort vorhanden, nicht so, dass sie zu einer Zeit vorhanden wären, zu einer anderen aber nicht, sondern sie sind darin immerfort. Sind sie aber immerfort in ihm, so werden sie von ihm aus gespendet, weil der Geist sie nur von der ersten Ursache her spendet. Die Tugenden sind immerfort im Geist, weil der Geist nie absteht auf die erste Ursache zu blicken, und ihn nichts daran hindert. Die Tugenden sind somit immer in ihm, sie treffen stets äusserst sichere Entscheidungen, und diese sind richtig, ohne Fehl, denn sie sind in ihm ohne eine Vermittelung von der ersten Ursache her. Der Geist aber hängt ihnen eng an, je nach dem, was über ihn von oben her kommt.

Die erste Ursache anlangend, so sind die Vorzüge in ihr gewissermassen eine Ursache, nicht dass sie für dieselben nur an

gesetzt und nicht einfach; dann ist aber zwischen der Seele und den Körpern durchaus kein Unterschied.

Wir behaupten: Diese Beschaffenheit ist etwas Uebertragenes (Attribut, Beigelegtes), und das Uebertragene ist (immer) nur ein einzelner Theil von den Dingen, auf die es übertragen wird, sie ist aber nicht selbsttragend (selbstständig).

Ist nun die Beschaffenheit übertragen und hat das Uebertragene keinen Stoff, sondern kommt es nur an dem Tragenden zur Erscheinung und ist der Tragende ein Körper — ist die Sache so und ist die Form ohne Stoff und ist der Odem körperlich, so ist die Seele aus irgend einem Körper, der weder dick noch dünn ist, gefügt.

Die Bestätigung von dem von uns Behaupteten ist, dass jeder Körper entweder warm oder kalt, entweder hart oder weich, entweder feucht oder trocken, entweder schwarz oder weiss sein oder eine der übrigen Qualitäten, die den erwähnten ähnlich sind, haben muss. Ist nun ein Körper warm, so wärmt er, ist er kalt, kältet er; ist er leicht, macht er leicht, doch ist er schwer, so beschwert er, ist er schwarz, schwärzt er, oder ist er weiss, so weisst er. Es kommt dem Kalten nicht zu, zu wärmen, noch dem Warmen, zu kühlen. Sind nun alle Körper in diesem Zustande, so thut jeder Körper mit dem in ihm Liegenden nur je Eine That. Finden wir nun etwas, was viele Thaten verrichtet, so wissen wir, dass die Substanz desselben eine andere ist, als die der Körper, und dass sie ausserhalb jeder Körpersubstanz steht. Dies kann keiner widerlegen noch leugnen.

Von den besonderen Fällen.

Wir behaupten: Einen Beweis dafür, dass die Seele mit einigen ihrer Kräfte in dieser Welt, in der Geistwelt aber mit ihren übrigen Kräften liege, liefern die Gerechtigkeit, die Rechtschaffenheit und die übrigen Tugenden (Vorzüge). Denn wenn die Seele über die Gerechtigkeit und Rechtschaffenheit nachdenkt und dann bei den Dingen nachforscht, ob sie gerecht und gut sind oder nicht, so muss im Geist von Gerechtigkeit

die Seele als einen geistartigen Hauch oder als geistiges Feuer setzen. Sie beschreiben die Seele mit dieser Eigenschaft, weil sie meinen, dass unmöglich die erhabene, edle Kraft ohne Feuer oder Wind sein könne; auch glauben sie, die Seele müsse nothwendig einen Ort haben, in dem sie bestehe. Da sie nun dies glauben, setzen sie Wind und Feuer an ihre Stelle, da beide zarter und feiner sind als alle Körper. Sie müssten nothwendiger Weise [129] behaupten, dass die Körper begierig die Stätte in ihr verlangten und in den Kräften der Seele fest beständen, die Seele also der Ort der Körper sei, und in ihr läge ihr Bestand und ihre Dauer, nicht aber seien die Körper der Ort der Seele. Denn die Seele ist Ursache, der Körper aber verursacht. Die Ursache begnügt sich mit sich und bedarf zu ihrem Bestand und ihrer Dauer des Verursachten nicht, das Verursachte dagegen bedarf der Ursache, es hat keine Festigkeit und keinen Bestand als allein durch dieselbe.

Wir sagen nun: Wenn jene nach der Seele befragt, antworten, sie sei ein Körper, und wenn dann die Fragen, denen sie sich nicht entziehen können, auf sie eindringen, so sind sie nicht im Stande zu behaupten, dass sie zu den bekannten Körpern gehöre, und nehmen sie dann ihre Zuflucht zu dem unbekannten Etwas, wovon sie schon viel und zu wiederholten Malen geredet haben. Da sind sie denn genöthigt, sie hinzustellen als einen von jenen bekannten Körpern verschiedenen Körper, nur dass derselbe nach ihrer Meinung ein starker, schaffender Körper sei und den nennen sie dann einen Odem (Lebensgeist). Dann erwidern wir ihnen und sagen: Wir finden aber viele Odem, die keine Seele haben. Ist dem aber so, wie kann dann die Seele der Odem irgend eines seelenlosen Dinges sein?

Sagen sie, dass der Odem, welcher irgend eine Form (Beschaffenheit) angenommen, die Seele sei, so fragen wir: Was ist das für eine Form? Denn diese Form muss nothwendiger Weise der Odem selbst oder sie muss eine Qualität desselben sein. Ist sie der Odem selbst, so tadelt sie unser erster Ausspruch, dass wir öfters Odem finden, die keine Seele haben, ist aber jene Form eine Qualität des Odems, so ist derselbe zusammen-

zart, wie ja die Ursache immer erhabener und vorzüglicher ist als das von ihr Verursachte.

Wir behaupten: Jeder Körper, er sei dick oder zart, ist weder Ursache dafür, dass er allein für sich besteht, noch dafür, dass er verbunden ist. Dagegen ist gerade die Seele Ursache für die Verbindung des Körpers und sein Alleinsein. Denn dass er allein für sich besteht, hat der Körper von der Seele entlehnt. Wie ist es auch möglich, dass der Körper Ursache seines Alleinseins sei, da in ihm die Zerstückelung [128] und Trennung liegt? Hinge die Seele ihm nicht fest an, so würde er sich trennen und durchaus nicht in einem Zustande bleiben. Wie könnten auch Luft und Wind seelenartig sein, da beide im Fluss sind, sich zerpflücken und rasch trennen lassen? Was nun aber nicht stark genug ist, sich selbst zusammen und fest zu halten, das kann noch weniger etwas Anderes festhalten. Wie kann die Luft Seele dieser Welt und ihr Geist sein, da sie der Ordnung und Aufklärung bedarf?

Wir behaupten, dass diese Welt nicht durch Ungefähr und Zufall ihren Gang geht, sondern nur durch eine Seelen-Geistkraft mit höchster Absicht und Anordnung. Ist dem so, so behaupten wir: Die Geistseele steht über dieser Welt als Herstellerin, und stehen die Körperdinge für sie nur an Stelle eines Theiles; sie ist es, die dieser Welt in ihrer jetzigen Lage eng anhaftet, wie sie dies bei den Körpern der Thiere thut. Denn so lange die Seele in ihnen ist, bleiben sie festbestehend; sobald aber die Seele sie verlässt, dauern und bleiben sie nicht, sondern sie verderben und vergehen. Ebenso ist es mit der ganzen Welt, so lange die Seele in ihr bleibt und währt; wenn sie dieselbe aber verlässt, geht die Welt unter und bleibt sie nicht in demselben Zustande. Dies bezeugen uns selbst die Materialisten; denn die Wahrheit zwingt sie, dies zu bestätigen, wie auch die Dinge sie zu der Erkenntniss zwingen, dass nothwendig vor allen Dingen, den Einfachen sowohl als den Zusammengesetzten, etwas Anderes gewesen sei, und das sei die Seele. Nur widerstreben sie der Wahrheit dadurch, dass sie

sind deshalb, weil sie Körper sind (an sich), aus einem Stoff. Sind nun die Körper stofflich und ist die Seele einer der Körper, so müssen zweifelsohne Körper und Seelen abnehmen, sich auflösen und zu Stoff werden, denn der Stoff aller Körper ist einer; aus ihm werden sie gefügt und zu ihm lösen sie sich auf. Ist dem nun also und ist die Seele ein Körper und im Bereich der Körper, so ist sie ohne Zweifel der Abnahme und dem Fluss unterworfen, denn sie zerfliesst dann, wie der Körper [127], und nimmt, zum Stoff hin, ab.

Wenn nun alle Körper abnehmen, so kann das Sein nicht bestehen, denn alle Dinge werden ja zu Stoff. Werden sie aber alle wieder zu Stoff und hat der Stoff keinen Bildner, der ihn bilde, d. h. keine Ursache, so giebt es kein Sein; ist aber das Sein nichtig, so ist es auch diese Welt, da sie nur körperlich ist. Dies ist absurd, denn die Welt kann doch nicht ganz und gar vollständig nichtig sein.

Sagt nun Jemand: Wir setzen die Welt nicht insgesammt nur als Körper, sondern wir setzen sie, als mit Seele und Leben begabt, aber nur dem Namen nach; so antworten wir: Der Name hat keinen Werth, dem Sinne nach verneint ihr Seele und Leben, deshalb, weil ihr die Seele in's Bereich der Körper setzet, ist aber die Seele irgend ein Körper, und ist jeder Körper abnehmend, zerfliessend, dem Verderben anheim fallend, so muss zweifelsohne auch die Seele abnehmen, sich auflösen und verderben. Dann ist die ganze Welt dem Verderben anheimfallend, das aber ist absurd, wie wir dies öfter darthaten.

Wie ist es möglich, dass die Seele ein zarter Körper sei, da ja jeder Körper, er sei dick oder zart, wie die Luft und der Wind zerfliesst, denn es giebt ja keinen feineren und keinen zarteren Körper als jene beiden, auch giebt's unter den Körpern, den einfachen sowohl als den zusammengesetzten, keinen Körper, der mehr als sie zerflösse und rascher verschwände als diese beiden. Es passt aber für die Seele nicht in diesem Zustande zu sein, sonst wäre sie geringer und niedriger, als die dicken, sinnlichen Körper. So ist es nicht, vielmehr ist die Seele erhabener und vorzüglicher, als jeder Körper, er sei dick oder

behaupten, dass der Urkörper aus Stoff und Form zusammengesetzt sei. Nun kann keiner behaupten, der Körper habe von dem Stoffe her eine Seele, denn der Stoff hat durchaus keine Qualität. Der Körper hat Seele und Leben von Seiten der Form, denn der Körper wird durch die Seele mit Ordnung und Aufklärung versehen, diese beiden rühren von Seiten der Seele her, denn in dem Körper muss doch nothwendig Ordnung herrschen.

Wenn dem also ist, so fragen wir: Was ist denn diese Form? Antworten sie, sie sei irgend eine Substanz, so erwidern wir [126]: Ihr habt uns auf einen der zwei Theile des Zusammengesetzten, aber nicht auf das ganze Zusammengesetzte insgemein hingeführt. Nun ist aber einer der beiden Theile des Körpers die Seele, und ist dann euer Ausspruch, die Verbindung der Körper allein sei die Ursache vom Leben der Körper und der Vereinigung des einen derselben mit dem andern, nichtig. Sagen sie dann: Die Form ist nur ein Eindruck der Materie, aber nicht eine Substanz, und aus diesem Eindruck geht Seele und Leben in der Materie hervor, so antworten wir: Eure Rede ist nichtig, denn der Stoff ist nicht im Stande sich selbst zu bilden, noch kann die Seele aus ihrem Wesen von selbst hervorgehen. Wenn aber der Stoff weder sich selbst formt, noch die Seele aus ihrem Wesen hervorgeht, so muss das, was den Stoff formt, ein anderes als dieser sein. Dies ist nun das, was jenen als mit Leib, Seele und Leben begabt setzt, so wie es auch alle übrigen Körper setzt. Dies ist aber etwas, was ausserhalb jeder körperlichen, stofflichen Natur liegt.

Wir behaupten: Es ist unmöglich, dass irgend einer der Körper, derselbe sei einfach oder zusammengesetzt, festbestehe, wenn die Seelenkraft nicht in ihm vorhanden ist. Denn zur Natur des Körpers gehört Fluss und Vergänglichkeit. Wäre nun die ganze Welt ein Körper, ohne Seele und ohne Leben, so würden die Dinge schwinden und vergehen, und ebenso würde, wenn ein Theil des Körpers die Seele wäre, und die Seele leiblich wäre, wie manche glauben, sie dasselbe treffen, was den übrigen Körpern ohne Seele und Leben begegnet, denn alle Körper

kein Körper mit Seele begabt sein, ausser die zusammengesetzten Körper allein. Dem ist aber nicht so, vielmehr sind alle einfachen Körper mit Seele und Leben begabt. Auch findet sich kein Körper in der Welt, derselbe sei zusammengesetzt oder einfach, er sei denn mit Seele und Leben begabt. Dies ist so, weil die schaffende Seelenkraft es ist, die den Stoff der Körper formt. Formt sie aber den Stoff, so macht sie aus ihm den Körper. Der Beweis hierfür ist, dass es keine schaffende Kraft in dieser Welt giebt, es sei denn von Seiten der Seele. Denn wenn die Seele den Stoff formt und aus ihm die einfachen Körper schafft, so spendet sie ihnen eine schaffende natürliche Kraft. Diese schaffende Naturkraft rührt nur [125] von der Seele her. Es giebt keinen Körper, er sei einfach oder zusammengesetzt, es sei denn, in ihm liege eine schaffende Kraft. Somit giebt es keinen Körper, er sei zusammengesetzt oder einfach, es sei denn, er habe Seele und Leben.

Behauptet Jemand, die Sache verhielte sich nicht so, die einfachen Körper hätten weder Seelen noch Leben, vielmehr entstände, erst wenn die Körper, welche sich nicht einer zum anderen theilen lassen (d. i. die Urkörper), sich verbänden und zu Eins würden, hieraus die Seele; so antworten wir: Das ist nichtig und unmöglich. Denn die Körper, welche sich nicht theilen lassen, sind alle in einerlei Zustand und Beschaffenheit; ich meine damit, es giebt keinen Körper unter ihnen, der irgend einen Eindruck wahr- oder annähme. Wenn aber keiner dieser Körper Eindruck weder wahr- noch annimmt, wie ist es dann möglich, dass einer derselben mit dem anderen sich verbinde, oder mit ihm zu Eins werde, da das zu Einswerden und sich Verbinden doch einer von den Eindrücken ist, welche den Körpern, die sich theilen lassen, zufallen? Die Seele nimmt aber sowohl die Eindrücke, welche dem Verbundenen, als auch die, welche dem Getrennten, als auch die, welche dem Körper zufallen, wahr. Wir behaupten somit: Aus der Verbindung der Körper, die sich nicht theilen lassen, entsteht durchaus nichts Lebendes, wie kann dann die Seele aus der Verbindung und Vereinigung der Körper entstehen? Das ist absurd und unmöglich. Wir

gesetzt ist, diese Urkörper aber mit einem ewigen, ihnen unzertrennlichen Leben begabt sind, welcher Körper ist denn mit einem ewigen, unzertrennlichen Leben begabt? Wenn dann keiner behaupten kann, dass dies das Feuer, die Luft, die Erde und das Wasser seien, denn diese sind ja nicht mit Seelen begabt, so antworten wir: Findest du, dass die einfachen mit Seele begabten Körper lebend sind, so ist das Leben in diesen Seelen ein Accidens, aber nicht ein von Natur eingepflanztes; denn wäre ein solches in ihnen, so würden sie sich weder wandeln, noch ändern, wie ja die Himmelskörper sich weder ändern noch wandeln, denn sie sind mit lebendiger Seele begabt, nicht von etwas Anderem Spende verlangend, vielmehr sind sie es, die allen Körpern Leben spenden. Dann behaupten wir, dass es hinter diesen einfachen Körpern keine anderen Körper gebe, die noch einfacher wären als sie, und sie wären die Elemente der Körper. Was sie betrifft, so wird nicht erwähnt [124], dass sie mit Seelen oder mit Leben begabt seien. Haben aber die einfachen Urkörper weder Seelen noch Leben, wie kann der aus ihnen zusammengesetzte Leib Seele und Leben haben? Es wäre doch unmöglich und absurd, dass aus Körpern, die weder Seele noch Leben haben, wenn sie zusammengefügt und gemischt würden, ein Leben entstände, wie aus dem Geist das geistig Fassbare hervorgeht.

Behauptet nun Jemand, dass die einfachen Urkörper (an sich) weder mit Seelen, noch mit Leben begabt seien, dass sie aber dann damit begabt würden, wenn eins mit dem anderen sich mischte, und eins in dem anderen aufginge, so antworten wir: Ist die Mischung selbst Ursache, dass durch sie die Körper mit Seele und Leben begabt werden, so muss doch diese Mischung eine Ursache haben, und diese wäre es, die einen Körper mit dem anderen mischt und die Kraft des einen in den anderen dringen lässt. Geschieht aber die Mischung der Körper in einander, nur wegen einer Ursache, so verleiht diese Ursache der Seele, die Möglichkeit (zum Sein). Wir antworten ferner: Wäre die Mischung der Körper, des einen mit dem anderen, eine Ursache, welche die Körper zu beseelten und lebendigen macht, so würde

jeder Körper ist zusammengesetzt, und alles Zusammengesetzte fällt der Auflösung und dem Verderben anheim, und somit ist jeder Körper sich auflösend, dem Verderben anheimfallend.

Behauptet nun Jemand: Auch die Seele verfällt dem Verderben, denn sie ist ein Körper, nur dass sie ein feiner, zarter Körper ist, so antworten wir: Wir müssen dem nachforschen und wissen, ob die Seele ein Körper ist oder nicht.

Wir behaupten nun: Ist die Seele irgend ein Körper, so muss sie sich nothwendig zertrennen und auflösen. Worin löst sie sich dann aber auf? Dies müssten wir doch nothwendig wissen. Wir behaupten: Ist das Leben nothwendig stets bei der Seele zugegen, sich weder von ihr trennend, noch von ihr scheidend, und ist die Seele ein Körper, so muss ein jeder Körper ein Leben haben, das ihn nie verlässt, so dass es ewig mit ihm ist. Ist dem nun so, so kehren wir zurück und behaupten: Ist die Seele ein Körper und ist der Körper zusammengesetzt, so muss auch die Seele zusammengesetzt sein, sei es aus zwei, sei es aus vielen Körpern [123], und jeder dieser Körper muss ein von Natur ihm eingepflanztes Leben haben, das ihn nie verlässt; oder aber, einige davon haben ein solches Leben, andere aber nicht, oder aber, keins von ihnen hat irgendwie ein Leben. Hat nun einer dieser Körper ein ihm eingepflanztes Leben, so ist derselbe wirklich die Seele. Dann fragt man weiter nach diesem Körper, und wir sagen: Ist er etwa aus vielen Körpern zusammengesetzt? Dann beschreiben wir denselben in der Weise, wie wir dies oben thaten, und das geht so bis in's Endlose fort. Das Endlose wird aber weder gewusst noch verstanden.

Behauptet nun Jemand, dass die Seele ein Körper sei, der aus den einfachen Urkörpern, hinter denen kein anderer Körper stehe, zusammengesetzt sei, und somit könnten wir nicht behaupten, die Körper seien aus Körpern zusammengesetzt, und diese Körper wieder aus anderen und so in's Unendliche, so fragen wir, da wir ja von den Urkörpern festgestellt haben, dass hinter ihnen keine anderen stehen: Wenn die Seele irgend ein Körper ist, und dieser Körper aus den Urkörpern zusammen-

da er aus beiden zusammengesetzt ist. Der Körper löst sich aber nur deshalb auf, trennt sich und bleibt nicht in einem Zustande verbunden, weil die Seele ihn verlässt. Denn es ist die Seele, die fest dem Leibe anhängt, damit dieser nicht zerfalle, noch zergehe. Sie hängt ihm aber deshalb so fest an, weil sie es ist, die ihn aus Stoff und Form fügte. Wenn sie ihn nun verlässt, so zögert er nicht, sich in die Dinge zu zertrennen, aus denen er zusammengesetzt ist.

Wir behaupten, dass die Körper deshalb, weil sie Körper sind, aus Theilen bestehen, deshalb auch lassen sie sich trennen, zusammensetzen und sich in kleine Theile zerlegen, und dies ist eine von den Arten ihres Verderbens.

Ist dies nun so, wie wir beschrieben haben, ist der Körper ein Theil von den Theilen des Menschen und fällt er dem Verderben anheim, so ist zweifellos der Mensch nicht ganz und gar, in seiner Gesammtheit, dem Verderben anheimfallend, vielmehr ist demselben nur einer seiner Theile unterworfen. Der demselben anheimfallende Theil ist das Werkzeug, denn dies verdirbt und bleibtnicht, weil dasselbe nur wegen irgend eines Bedürfnisses erstrebt wird, das Bedürfniss währt aber nur eine Zeit lang, und liegt es somit in der Natur des Werkzeuges, dass es verderbe und nicht bleibe. Denn wenn der Bedürftige [122], der das Werkzeug wegen irgend eines Bedürfnisses anwandte, jenes Bedürfniss, deswegen er es anwandte, befriedigt hat, so verschmäht er das Werkzeug und lässt es liegen; wenn er es aber verschmäht und nicht mehr darnach strebt, so verdirbt es und bleibt es nicht in seinem Zustande.

Die Seele dagegen ist fest, in einem Zustande bestehend, sie verdirbt weder, noch schwindet sie. Durch sie ist der Mensch das, was er an sich ist, und das ist das Wahre, in dem keine Lüge ist, wenn es mit dem Körper in Beziehung gebracht wird. Die Seele bedarf des Körpers, so wie die Form des Stoffes oder der Werkmeister der Werkzeuge bedarf. Somit ist denn der Mensch an sich die Seele, denn durch die Seele ist er das, was er ist, durch sie besteht er fest und dauernd, durch den Körper aber ist er schwindend und verderbend. Denn

IX. Buch.

Ueber die vernünftige Seele, die unsterblich ist.

Wir wollen wissen, ob der Mensch in seiner Gesammtheit und ganz und gar dem Verderben und Vergehen anheimfällt, oder ob nur ein Theil von ihm vergeht, schwindet und verdirbt und ein anderer Theil aber bleibt und dauert, und was denn dieser Theil an sich sei. Wer dies richtig wissen will, der forsche in natürlicher Weise, wie wir es angeben.

Wir behaupten, der Mensch sei nicht etwa ein Einfaches, Schlichtes, sondern ein aus Seele und Leib Zusammengesetztes. Die Seele sei etwas Anderes als der Leib, und der Leib kann entweder an Stelle eines Werkzeugs der Seele stehen, oder mit ihr in einer anderen Art verbunden sein. Nur dass, welcher Art auch die Verbindung sei, doch der Mensch in zwei Theile zerfällt, nämlich in Seele und Körper. Jeder einzelne dieser beiden Theile hat eine Natur, die nicht die Natur des anderen ist.

Der Körper ist ein Zusammengesetztes, nicht Einfaches. Das Zusammengesetzte [121] aber kann sich auflösen und sich in die Dinge, aus denen es zusammengesetzt ist, trennen. Somit trennt sich der Körper, er löst sich auf und bleibt er nicht, wie dies der Augenschein bezeugt. Denn das Auge sieht, wie der Körper aufhört, sich auflöst und in vieler Weise verdirbt, auch sieht es, wie ein Theil der Körper die anderen verdirbt und einer sich in den anderen verwandelt, wie sich einer in den anderen verändert, besonders dann, wenn nicht die edle, erhabene, lebendige Seele in ihm, d. h. in den Körpern, vorhanden ist. Dies, weil der Körper, wenn er allein für sich bleibt und die erhabene Seele nicht in ihm ist, weder dauern, noch ein (in sich) Verbundenes bleiben kann, er löst sich vielmehr auf und trennt sich in Form und Stoff. Er trennt sich in beide,

schön, so lange wir unsere Seele betrachten, sie erkennen und in ihrer Natur bleiben. Blicken wir aber nicht auf dieselbe, erkennen wir sie nicht, und wenden wir uns der Sinnesnatur zu, so werden wir hässlich.

Somit ist durch die erwähnten Beweise die Schönheit der Geistwelt klar und deutlich, wie wir dies kurz, unserer Kraft gemäss, und so viel wir vermochten, dargethan haben.

Preis dem, dem Preis gebührt!

Wir kehren jetzt zu unserem Thema zurück und sagen: Das erste „Dass“ (d. i. Wesen), ist das erste Licht. Dies ist das Licht des Lichtes ohne Ende, nimmer schwindend; es hört nicht auf die Geistwelt immerfort zu erleuchten und zu durchstrahlen, und deshalb vergeht die Geistwelt weder, noch verschwindet sie je. Da nun diese Geistwelt ewig ist, so bildete sie eine Abzweigung und ging diese Welt hervor. Wir verstehen unter dieser Abzweigung die Himmelswelt und besonders die (Stern-) Herren derselben. [119] Wäre dieselbe nicht jener Welt entsprechend, so würde sie diese Welt nicht leiten; unterlässt sie das Streben nach dem Licht über ihr und beschäftigt sie sich dann mit der Leitung dieser Welt, so gelingt es ihr nicht, sie in Gang zu bringen. Somit ist zum Ordner der Geistwelt das Urlicht, zum Ordner der Himmelswelt aber die Geistwelt und zum Ordner der Sinneswelt die Himmelswelt geworden. Alle diese Ordnungen aber sind nur durch den Urordner stark, er ist es, der sie mit der Kraft der Anordnung und Leitung versieht.

Die Geistwelt wird vom ersten „Dass“ geordnet, dies ist der erste Hervorrufer; der Ordner der Himmelswelt ist die Geistwelt. Jedoch ist der erste Hervorrufer von gewaltiger, unendlicher Kraft und unendlicher Schönheit. Deshalb ist auch die Geistwelt höchst schön. Sie lässt aus dem (Ur-)Glanz Schönheit und Licht erstrahlen; dann wird die Seele schön, nur dass der Geist schöner ist als sie, da die Seele nur ein Abbild des Geistes ist. Wenn sie ihren Blick auf die Geistwelt wirft, nimmt sie an Schönheit zu.

Wir stellen nun unseren Ausspruch fest und sagen: Die himmlische Weltseele ist schön, und spendet sie ihre Schönheit der Venus, die Venus aber spendet ihre Schönheit dieser Sinneswelt; wo nicht, woher sollte denn diese Schönheit kommen? denn dieselbe kann, wie wir früher darthaten, weder vom Blut, noch von den übrigen Mischungen herrühren.

Die Seele ist somit von dauernder Schönheit, so lange sie ihren Blick auf den Geist wirft, denn sie erwirbt dann von ihm die Schönheitsspende; lässt sie aber mit ihrem Blick von ihm ab, so hört auch ihr Licht auf. So sind auch wir vollendet,

thut uns kund, dass er die That des Urschöpfers, und dies ist die Geistwelt, deren Ursache Gott ist, gesehen habe, und dass in dieser Welt alle Dinge ohne Qual und Mühe seien; keine Arbeit gäbe es, die ihn träfe, denn er ergötze sich der Dinge, welche aus ihm hervorgingen, so dass er sie bei sich fest hält, um sich seines Lichtes und der Schönheit der Dinge, welche er geboren, zu erfreuen; nur sei der Jupiter allein das Erste, was ausserhalb dieser Welt hervortrete. Er sei ein Abbild von einigen Dingen in jener Welt. Auch ging [118] der Jupiter aus dieser Welt nicht vergeblich hervor, er that dies nur, damit durch ihn eine andere schöne, leuchtende, unter das Sein fallende Welt entstände, denn diese sei ein Abbild und Gleichniss jener Schönheit. Es ist aber nicht nothwendig, dass im Gleichniss von einer Schönheit oder ihrem Abbild, noch die reine Schönheit und die schönen Substanzen vorhanden seien. Denn das Abbild gleicht dem ihm Vorangehenden, wovon es eben Abbild ist, und ist in dieser Welt Leben, Substanz und Schönheit, weil sie ein Abbild der Himmelswelt ist. Sie ist auch immerfort im Sein, so lange ihr Vorbild besteht. Jede Natur ist ebenfalls Gleichniss und Abbild von dem über ihr Stehenden. So lange das Ding, von dem sie Abbild ist, währt, währt auch sie.

Deshalb geht der fehl, welcher behauptet, die Geistwelt verderbe und vergehe, denn der, welcher sie hervorrief, ist ja festbestehend, er vergeht weder, noch hört er auf. Ist aber der, welcher den Geist hervorrief so beschaffen, so zergeht der Geist nimmer, noch verdirbt er, sondern er dauert ewig, es sei denn, dass der, der ihn hervorrief, ihn in seinen ersten Zustand zurückstossen, d. h. vernichten wolle. Dies ist aber unmöglich. Denn der erste Hervorrufer rief den Geist nicht durch Betrachtung und Nachdenken, sondern durch eine andere Art von Hervorrufung hervor; er rief ihn nämlich dadurch hervor, dass er (selbst) ein Licht ist. So lange nun dies Licht über ihm weilt, bleibt er und währt, und schwindet er nicht. Das erste Licht, von dem nur das „Dass“ gilt, ist ewig, es hörte nie auf, noch wird es aufhören. Wir wenden nur diese Namen beim ersten Licht an, weil wir ihrer als eines Hinweises bedürfen.

Fremdes und ist ihr nicht entsprechend. Das uns Fremdartige und Fernliegende nimmt die Erkenntniss nicht wahr, vielmehr wird dies von der Schmerzempfindung wahrgenommen, dagegen erfassen wir das uns Naheliegende und Entsprechende mit der Erkenntniss, nicht mit der Schmerzempfindung.

Wenn wir nun in diesem Zustande sind, erkennen wir die sinnlich wahrnehmbaren und [117] uns nahen Dinge richtig durch die Wahrnehmung, während die Geistesdinge nicht richtig von ihr erreicht werden. Wenn sich dies so verhält, so erkennt die sinnliche Wahrnehmung nur die ihr entsprechenden Eindrücke, kennt aber nicht die Eindrücke, die ihr fremd sind. Dies geschieht wegen des in sie eindringenden Schmerzes, obwohl diese Eindrücke noch zu der Wahrnehmung gehören. Dann ist es aber passend, dass sie die Geistesdinge gar nicht kenne, denn diese liegen uns sehr fern und sind uns fremd.

Daher ist, wenn wir nun uns an etwas Geistiges, das ja dem Stoffe fern liegt, erinnern wollen, das uns sehr schwer. Wir wähnen es nicht erreichen zu können; wir denken also darüber nach und betrachten das Geistige. Der uns zukommende Eindruck rührt jedoch von der sinnlichen Wahrnehmung her. Diese sinnliche Wahrnehmung sagt: Ich kann nichts Geistiges sehen, und darin spricht sie wahr. Sie sah nimmer, noch sieht sie je etwas Geistiges, denn das, was das Geistige erkennt, das ist der Geist, da dieser, wenn er das Geistige verleugnete, auch sein Wesen verleugnen würde. Denn wenn der Geist sich zu einem Körper machte und sich ausserhalb des Bereiches des geistig Erfassbaren setzte und er dann mit dem Auge des Körpers das Geistige sehen wollte, so würde er nicht die Geistwelt beschauen können.

So haben wir denn gezeigt, wie der Geist im Stande ist, das Geistige zu sehen, und wie nicht. Wenn er nämlich sich selbst zu etwas Ungeistigem macht, kann er das Geistige nicht erblicken, wenn er aber sich jenem zugesellt, so erkennt er es richtig.

Fragt nun Jemand: Wenn der Geist die Welt sieht und erkennt, was thut er uns von ihr kund? so antworten wir: Er

tritt er in sie ein und nimmt vom Lichte jener Welt, von ihrer Schönheit und ihrem Glanze an. Dann wird er glänzend, leuchtend, schön, als ob er sie (selbst) wäre. Man muss wissen [116], dass der Blick nur die Dinge, die ausserhalb von ihm sind, erfasst, er erfasst dieselben aber nicht so weit, dass er dabei gleich ihnen würde und er sie dann ganz richtig, seiner Kraft gemäss, wahrnähme und erkennte. Dasselbe gilt von dem Geistmenschen. Wirft er seinen Blick auf die Geistdinge, so erfasst er sie nicht so, dass er und sie Eins wären. Vielmehr fällt sein Blick auf das Aeussere der Dinge, und richtet sich der Geist auf das Innere. Deshalb findet seine Einswerdung mit ihnen in verschiedener Weise statt, und ist er dann mit einigen derselben stärker und mächtiger Eins, als die Einswerdung der Wahrnehmung mit dem Wahrgenommenen.

So oft der Blick lange auf das Wahrgenommene schaut, thut ihm dasselbe Schaden, ja setzt ihn sogar so ausserhalb der sinnlichen Wahrnehmung, dass er nichts wahrnimmt (es ermüdet der Blick). Mit dem geistigen Blick ist es aber umgekehrt; so oft Jemand den Blick lange auf das nur geistig Wahrnehmbare richtet, wird er reicher an Erkenntniss und fähiger, Geist zu werden.

Man muss nämlich wissen, dass die Erkenntniss der Sinne mehr in Uebel und Schmerz als im Wissen stattfindet, denn dieselben müssen Uebel und Schmerz, die in sie wie eine Krankheit eindringen, von sich abstossen. Wenn die Sinne dies aber thun müssen, bleibt ihre Erkenntniss nicht fest, weil eine so starke Pein sie von da betrifft, und deshalb erkennen die Sinne nicht richtig.

Die Gesundheit kommt einem Sinn nur in der ihm entsprechenden Weise zu. Derselbe wird durch die Gesundheit ergötzt, und erkennen sie deshalb die Sinne richtig. Denn die Gesundheit ist eine Anordnung in den Körpern; sie weilt mit ihnen und hängt ihnen fest an, deshalb, weil sie ihr entsprechen. Auch wurde die Gesundheit eins mit ihnen, und erkennt der Wahrnehmende dieselbe, wie er überhaupt das Wahrnehmbare erfasst.

Die Krankheit aber ist etwas der sinnlichen Wahrnehmung

erhalten, verlässt und zu seinem Wesen zurückkehrt, so trennt er sich von dieser Einheit und werden sie zu zwei, wie sie vor [115] ihrer Einswerdung waren. Nur, dass der Mensch, wenn er zur Endstufe gelangt und rein und lauter geworden ist und er sich auch nicht mit dem Schmutz des Körpers besudelt hat, im Stande ist, zu diesem Herrn, von dem er sich getrennt hat, immer wieder zurückzukehren und fortwährend zu Eins mit ihm zu werden, und dass der Mensch bei dieser seiner Rückkehr Gewinn hat, denn er weiss, dass, wenn er mit dem Herrn zu Eins wird und wie ein Ding mit ihm geworden ist, ihm nichts von der vergänglichen Niederwelt unter ihm verborgen bleibt.

Ebenso ist es, wenn der Vortreffliche seinen Blick auf einen Herrn im Himmel wirft und lange darauf schaut, so wird er von dessen Licht und Schönheit voll und ist er wie Ein Ding mit ihm. Er lässt dann die sinnliche Wahrnehmung hinter sich, auf dass er nicht zu dieser Niederwelt zurückzukehren und von diesem Herrn sich zu trennen, noch dieser Schönheit und des Blickes auf die höchste Anmuth zu entbehren brauche. Dann hängt er ihm deshalb sehr eng an, so dass, wenn er auf ihn blickt, er mit ihm wie Eins und nicht wie etwas Anderes ist. Denn begehrt er auf ihn zu schauen, wie wenn er etwas Anderes wäre, so verachtet der ihn und wirft ihn weit von sich.

So muss denn der vortreffliche Mann, der sich danach sehnt, die Hochwelt zu schauen, wenn er mit einem der Sternherren ist, in der von uns beschriebenen Weise mit ihm sein. Er muss immer danach begehren, die Hochwelt über diesem Herrn, mit dem er ist, zu schauen, denn die Betrachtung jener Welt ist vortrefflicher und erhabener als die Betrachtung der Himmelswelt. Er begehrt dann in ihr zu sein, und wenn er in ihr gewesen, kehrt er zurück und ist schön, anmuthig, strahlenfarbig, wegen des Lichtes, das er von dort erhielt, geworden. Es kann keiner im Bereich der sinnlichen Wahrnehmung und des Lebens sein und vom Blick darauf zurückgestossen werden. Wenn Jemand aber in der Geistwelt sein will, so wird er sie ansehen, als ob er mit ihr eins und nicht etwas von ihr Verschiedenes wäre. Denn wenn er also thut,

Wahrnehmung anheimfällt. Daher kann wegen der früher erwähnten Ursache kein körperliches Wesen diese Form, wie es sein müsste, wirklich erblicken. Willst du aber diese Form so erblicken, so [114] kehre zu dir selbst zurück und sei, als wärst du eine Seele ohne Leib. Dann blicke auf diese Form, als wäre sie Eins, ohne Unterschied in sich. Thust du dies, so siehst du die Formen allesammt in geistiger Weise und bist voll von ihrer Schönheit und ihrer Anmuth.

Wie nun, wenn du auf einen der Sternherrn blicken willst, und in allgemeiner Weise den Blick darauf wirfst es dann ist, als sähst du das Innere und Aeussere desselben, und du dann erst in erhabener Weise auf sein Licht und seine Schönheit blicken kannst, so thue auch also, wenn du auf jene leuchtende, strahlende, anmuthige Form blicken willst. Bist du stark, sie in einer Weise zu schauen, in der kein Mangel und keine Trennung ist, so bist du stark, auf ihre Schönheit und ihre Anmuth zu blicken. Kann aber Jemand nicht auf jenen erhabenen Glanz blicken, so werfe er seinen Blick auf die Herren der Sterne und begehre er sie in einer vollständigen Weise zu schauen, dann erblickt er sicher darin etwas von der Schönheit jener Hochwelt, da der Stern ein Gleichniss und Bildniss derselben ist. Ist er dann voll von der Schönheit jenes glänzenden (Stern-)Herrn, so ist es, als ob beide in Betreff der Schönheit und Anmuth Eins wären. Bleibt er dann auch allein für sich in seinem Zustande, so trennt er sein Wesen von jenem nicht, und er wird zum glänzenden Sternherrn. Bleibt er aber in seinem Zustande, allein in seinem Wesen und trennt er somit sein Wesen von jenem, so ist er und jener Sternherr nimmermehr Eins, was darin bestände, dass der ihm seine Anmuth und seine Schönheit anzöge und er wie jener an Glanz und Schönheit würde. Wenn dem aber so ist, so schaut dann er und der Sternherr auf jene Welt zusammen. So oft er sie sehen will, ist er dann stark dazu, weil er mit diesem Herrn zu Eins geworden ist und derselbe ihm hilft.

Wenn er dann diesen Herrn, nachdem er seinen Blick darauf geworfen und von seinem Licht und seiner Schönheit

sondern nur die Naturform. Wir meinen, dass das, was hier ist, auch dort sei, jedoch in einer edleren, erhabeneren Art.

Wir kehren nun zu unserem Thema zurück und behaupten, dass der Jupiter, da er diese geistige, reine, lautere Form sah, von ihrer Schönheit und ihrem Glanz, so viel er konnte, erfasste. Jedweder hier liebt auch jene Welt und ihre Insassen, wie der Jupiter thut, und sieht die Schönheit [113] jener Welt mit ihren schönen, glänzenden Formen. Dann sucht er von derselben Schönheitsspende und von jenem Licht Erleuchtung sich anzueignen, denn jene erhabene Welt erleuchtet alle, die auf sie blicken, sie spendet denselben Schönheit und Licht so viel, dass sie sie so werden lässt, als ob sie in Schönheit Licht und Glanz ihr gleich wären. Wie nun der Mann, der sich auf einen hoch erhabenen Ort erhebt und dann auf einer rothen, leuchtenden Erde steht und lange seinen Blick darauf wirft, von dieser rothen, reinen, strahlenden Farbe erfüllt und dann der Farbe und dem Glanz dieser Erde ähnlich wird, ebenso ist es mit dem, der seinen Blick auf die Hochwelt wirft und auf diese schöne, leuchtende Farbe lange blickt. Ihm spendet dieselbe von dieser Farbe und Schönheit, so viel, dass er ihr ähnlich wird. Es ist, als wäre er, wie sie, in Schönheit und Glanz. Nur dass die Farbe in jener Welt nichts als Schönheit und Licht der Form ist, ja die Form ist an sich schön im Inneren und Aeusseren. Denn die schöne Farbe ist nichts als die Form, aber nicht etwas auf sie Uebertragenes. Da jedoch der Schauende nicht die ganze Form im Inneren und Aeusseren sehen kann, glaubt er, ihr Aeusseres sei eben nur die glänzende, schöne Farbe.

Wer aber diese Form in ihrer Vollständigkeit beherrscht und in ihrer Allheit wandelt, der sieht diese Form als leuchtende, reine, strahlende Farben, die erhaben sind in Schönheit und Anmuth. Jedoch sieht er diese Form dann nicht schlecht und innen und aussen getrennt, sondern er sieht sie ganz und insgesammt zugleich, weil sein Blick sie durchdringt. Der Betrachter kann, wenn er körperlich ist, diese Form nicht ganz und gar innen und aussen zugleich betrachten, denn er sieht sie nur, während er aussen steht, da sie dann der sinnlichen

der Eine, Wahre die vielen Dinge hervorrief, der werfe seinen Blick auf den Einen, Wahren einzig und allein, er kümmere sich nicht um alle Dinge, die ausserhalb seiner sind, und wende sich zur Betrachtung seines (Gottes) Wesens und bleibe dabei stehen, alsdann sieht er in seinem Geiste ihn, den Einen, Wahren, ruhend, stehend, erhaben über alle Dinge, sowohl geistige als sinnliche. Er sieht dann alle Dinge gleichsam als Bilder, die überall hin zerstreut sind und zu ihm zurück sich wenden. In dieser Weise [112] bewegen sich alle Dinge ihm zu. Denn für alles, was sich bewegt, giebt es irgend etwas, dem zu es sich bewegt; wo nicht, ist es überhaupt sich nicht bewegend. Das sich Bewegende bewegt sich aber nur aus Sehnsucht zu dem hin, von dem es stammt, denn es erstrebt ja nur, dies zu erreichen und sich ihm zu verähnlichen, und deshalb wirft es seinen Blick darauf und wird dies nothwendig Bewegungsursache.

Nun ist hierbei nöthig, dass du von allem zeitlichen Sein im Geiste abstrahirest, da du ja nur wissen willst, wie die wahrhaften, ewigen, erhabenen Wesenheiten von dem ersten Hervorrufer hervorgingen, denn sie wurden von ihm nur zeitlos in's Sein gerufen; sie wurden hervorgerufen und wirkten, ohne dass zwischen ihnen und dem schaffenden Hervorrufer irgend eine Vermittlung bestand. Wie kann also ihr Sein zeitlich stattfinden, da sie ja Ursache der Zeit und des Zeitlichen Seins, seiner Reihung und seiner Erhabenheit sind? Denn die Ursache der Zeit liegt nicht unter der Zeit, sie besteht vielmehr in etwas Höherem, Erhabenerem. Beide sind etwa wie der Schatten und der Schattenwerfer.

Wie viel sind doch der Wunder, welche die Herren der Sterne und die Seelen in jener Hochwelt sahen, von der aus sie in's Dasein gerufen wurden! Deshalb umfasst auch jene Welt alle Dinge, die in dieser Welt sind. Diese Formen sind in jener Welt von der Ersten bis zur Letzten, nur sind sie dort in einer anderen, höheren und erhabeneren Art. Hierunter verstehen wir nun nicht, dass die niedrigen Formen, die in dieser Welt in der Fäulniss sind, selbst in jener Hochwelt seien,

Der Geist wird aus dem Einen in einer anderen Art geformt, als die wäre, wenn er aus seinem eigenen Wesen sich formte. Die Formen, welche der Geist aus seinem Wesen bildet, gleichen dem Gesicht, das in der That erblickt. Denn die Eins wird durch die erste entstehende Wesenheit geformt, dann bewegt sich der Geist, um das geistig Fassbare in der That zu erfassen, somit ist der Geist nur wie der in der That sehende Blick und sind sie beide (der Geist und das Erfasste) Eins.

Wir wollen nun nach dem Geiste forschen, wie er ist, wie er entstand, und wie ihn der Hervorrufer hervorrief [111] und ihn diese Dinge und ihresgleichen, welche die Seele nothwendig so wissen muss, dass nichts davon ihr entgeht, ewig blicken liess. Wir begehren dies zu wissen, worüber die alten Gelehrten viel geredet haben, und worüber sie verwirrt geworden sind. Auch gilt hier die Frage, wie die reine Eins, in der keine Vielheit in irgend einer Weise ist, der Grund ward, dass die Menge der Dinge hervorging, ohne dass sie aus ihrer Einheit heraustrat und nicht zur Vielheit, sondern bei dem Schaffen der Vielheit noch mehr zur Einheit ward. Wenn wir alle Dinge auf das Eine, das keine Vielheit in sich hat, bezögen und dies aussprächen, so würden wir diese Frage aufwerfen und feststellen, ohne zuerst uns in Demuth Gott zu nahen und ihn um Verzeihung und um Erhörung zur Verdeutlichung dieses Gegenstandes zu bitten und ohne ihn überhaupt mit einem Worte anzuflehen und zu ihm unsere vergänglichen Hände auszustrecken. Allein wir wenden uns vielmehr in Ehrfurcht zu ihm in unserem Geiste, und unsere Seele erweiternd dehnen wir sie aus zu ihm und nahen uns in Demuth und flehen wie ein Bedrängter, ohne abzulassen. Wenn wir also gethan haben, erleuchtet er unseren Geist mit seinem strahlenden Lichte, nimmt von uns die Thorheit, die uns in diesen Leibern anhängt, er verleiht uns zu dem, was wir erbitten, Kraft und Beistand. Nur in dieser Weise können wir diese Frage allgemein aufwerfen, und bis zu dem Einen, Guten, Vortrefflichen gelangen, der allein Güte und Vortrefflichkeit dem spendet, der in rechter Weise darum bittet.

Wir beginnen nun damit zu sagen: Wer wissen will, wie

Fragt nun Jemand: Wer liess denn den Geist also werden? wer erhob ihn so hoch? so antworten wir: Der, der ihn in's Sein rief; er ist der Eine, der Wahre, der Reine, der Ureinfache, der alle Dinge umfasst, die einfachen sowohl als die zusammengesetzten. Er ist es, der vor jeder Vielheit war, er ist die Ursache von der Wesenheit der Dinge und ihrer Vielheit. Er ist es, der die Zahl schafft. Jedoch ist nicht die Zahl das erste der Dinge, wie (gewisse) Leute glauben, denn die Eins ist vor der Zwei und die Zwei nach der Eins. Die Zwei rührt nur von der Eins her und sie ist begrenzt, die Eins aber ist unbegrenzt, da die Zwei von der Eins herrührt. Wir behaupten, die Zwei ist begrenzt bei der Eins, beide sind aber an sich unbegrenzt.

Sagt man aber, die Grenze werde zur Zahl, nur dass sie so begrenzt sei wie die Substanzen, d. h. sie sei substantiell [110], so wäre, wenn dem so ist, die Seele auch eine Zahl, denn die ersten, erhabenen Dinge sind nicht Körpermassen, auch haben sie keine Grösse, sondern sie sind geistige und stehen nicht im Bereich der Körper und Maasse; mögen immerhin die Körpermassen und die Dinge von grossem Maass am Ende der Art sein, dass die sinnliche Wahrnehmung vermeint, sie seien Wesenheiten, so sind sie doch keine.

Zum Beweis dafür, dass die hohen, erhabenen Dinge keine Körpermassen noch mit körperlichen Maassen begabt sind, dienen Körperdinge wie die Saaten und Pflanzen. Denn das Erhabene und Edle, was in den Saaten und Pflanzen ist, liegt nicht in der sichtbaren, dem Auge anheimfallenden Feuchtigkeit, sondern es ist etwas Verborgenes, was nicht dem Gesicht anheimfällt, vielmehr ist es die Geisteskraft, die in ihm ruhende, substantielle Zahl.

Wir behaupten, dass die Zahl (Eins) und die Zwei in jener Hochwelt nur der Geist und die reinen, schaffenden Kräfte sind, nur dass die Zwei nicht als Zahl zu betrachten ist, wenn sie mit ihrem Wesen in Beziehung gebracht wird. Die aus ihr und der Eins entstehende Zahl ist die Form eines jeden einzelnen dieser Dinge; es ist, als wären alle Dinge in ihr (der Zahl), d. h. dem Geist vorgebildet. Denn der Geist ist eben Zwei.

und zwar die Wesenheit, ist eine andere von jenen beiden verschiedene Wesenheit. Diese ist die Ursache, die den Geist hervorruft. Geist und Wesenheit aber traten zusammen hervor, und trennt sich deshalb keins der beiden vom andern. Nur dass, wenn auch Geist und Wesenheit zwei sind, so sind sie doch beide auch zusammen und zugleich geistig erfassend und geistig erfasst. Denn es ist unmöglich, dass der Geist geistig erfasse, ohne dass die Andersheit vorhanden wäre, d. h. ohne dass dasjenige vorhanden wäre, woraus er geschaffen wird.

Ist dem nun so, so kehren wir zu unserem Thema zurück und behaupten: Die Uranfänge sind nur Geist, Wesenheit und Andersheit, und die Selbstheit (das Ansichsein).

Es ist nun nöthig, mit diesen Bewegung und Ruhe in Beziehung zu setzen. [109] Bewegung ist, weil der Geist nur durch Bewegung erfassen kann, und Ruhe ist, weil der Geist, wenn er auch durch eine Bewegung erfasst, sich doch nicht ändert, noch von Zustand zu Zustand wandelt. Die Andersheit aber rührt daher, dass es ein geistig Erfassendes und geistig Erfasstes giebt, denn nimmt Jemand die Andersheit vom Geist hinweg, so wird er blosses Einerlei und wäre die Stumpfheit die nothwendige Folge, so dass er nichts geistig erfassen könnte. Es ist nöthig, dass das geistig Erfasste mit dem geistig Erfassenden in Beziehung steht. Das „An sich Sein“ rührt daher, dass der Geist das geistig Erfassbare erfasst, ohne aus seinem Zustande heraus zu treten, und ohne sich zu ändern, vielmehr erfasst er das Erfassbare, während er an sich seiend in allen seinen Zuständen bleibt. Das, was die geistigen Substanzen eng zusammenfasst, ist das „An sich Sein“, aber der Unterschied, welcher diese Substanzen unterscheidet, ist das „Anders sein“.

Der Geist, welcher der Herr ist, findet sich oft in der Seele, da die Seele mit ihm eng verbunden ist, es sei denn, dass sie über ihre Grenzen herausgehen und sich von ihm trennen will. Thut sie dies, so ist dies ihr Tod und ihr Verderben. Wenn sie sich aber ihm so eng verbunden hat, dass es ist, als ob beide Eins wären, so wird sie mit ewigem Leben begabt, und hat eine Wonne, die nie schwindet.

und erfasst sie etwas geistig, so thut sie dies, ohne es zu erstreben, oder es zu bedenken, vielmehr erfasst sie es geistig deshalb, weil es ja in ihr ist und ihre Erhabenheit nicht eine erst entlehnte, noch ein Accidens ist, denn sie ist ja von ewiger Erhabenheit.

Dasselbe gilt von all ihren Vorzüglichkeiten, sie sind ewig und gehen mit der Ewigkeit, nicht mit der Zeit; die Zeit aber ist von dem ewigen Zeitlauf nur ein Abbild. Willst du diese erhabene Welt und die erhabenen, edlen, ewigen Dinge in ihr erkennen, so ist dein Blick allein zu stumpf, sie zu beschauen; dann wirf deinen Blick auf die Seele und gehe mit ihr und bleibe nicht stehen, bis du ihre Vorzüglichkeiten kennst. Wenn du aber mit ihr gehst, so lass den einen Theil von ihr und wende dich dem Anderen zu, denn die Seele besteht aus verschiedenen Dingen, [108] dazu gehören Geist und Sinne. So hänge dich fest dem Geiste an, denn die Sinne lassen nur einzelne Dinge (Individuen) erkennen, wie Sokrates und Hippokrates. Die Sinne können nur Theildinge erfassen, der Geist aber lässt dich den absoluten Menschen, was er ist, und das absolute Pferd, was es ist, erkennen, und dies lässt er dich deshalb erkennen, weil er hier die Alldinge nur durch Schluss vermittelst der Vordersätze erfasst. Dort aber in der Hochwelt lässt er dich die Alldinge mit Augen sehen, denn diese sind feststehende, beständige, ewige Substanzen. Sie sind allesammt in ihrem Einerlei feststehend, sind aber überhaupt nur beständig. Das Bestehen aber ist dort ewig ohne Vergangenheit und Zukunft, denn das Zukünftige ist dort gegenwärtig und das Vergangene vorhanden. Denn die Dinge dort sind ewig in einerlei Zustand, ohne sich zu ändern oder zu verwandeln. Dies ist der Zustand, in dem sie sein müssen und zu sein nie aufhören.

Jedes Ding, welches in jener Welt ist, ist Geist und Wesenheit, und ihr Ganzes ist ebenfalls Geist und Wesenheit. Geist und Wesenheit trennen sich dort nicht. Denn der Geist ist eben nur Geist, weil er die Wesenheit geistig erfasst, und die Wesenheit ist eben nur Wesenheit, weil sie vom Geist geistig erfasst wird. Die Ursache aber, weshalb der Geist geistig erfasst,

des Geistes wunderbare Eindrücke. Deswegen ist sie erhabener, edler als der Stoff, da sie denselben umfasst und ihm wunderbare Formen einbildet. Zum Beweis hierfür dient die Sinneswelt; denn wer sie sieht, der zaudert nicht, sie sehr zu bewundern, besonders wenn er ihre Grösse, Schönheit, Erhabenheit und ihre zusammenhängende, fortwährende, laufende Bewegung beobachtet, die so wohl an ihr sichtbar, als in ihr verborgen ist, und ebenso die in der Creatur, dem Gewürm, den Pflanzen und allen übrigen Dingen ruhenden Geister betrachtet. Sieht man diese sinnlichen Dinge in dieser sinnlichen Niederwelt, so muss man sich in seinem Geiste zur wahren Hochwelt, von der diese Welt nur ein Abbild ist, erheben und seinen Blick darauf werfen.

Ein solcher wird dann gewiss alle Dinge erschauen, die er in dieser Welt sah, nur sieht er sie als geistige, ewige, mit Vorzügen und reinem Leben verbundene, [107] nichts von Schmutz mischt sich ihnen bei. Er sieht dort den erhabenen Geist in dem Raum über ihnen, wie er sie mit einer unbeschreiblichen Weisheit und durch die Kraft leitet, welche der Hervorrufer beider Welten insgesammt in ihn legte. Er sieht die Dinge dort angefüllt mit Licht, Geist und Weisheit. Dort ist weder Spott noch Spiel, denn reiner Ernst herrscht dort, wegen des auf diese Welt ausströmenden Lichts. Jedes Einzelne begehrt, sich zur Stufe seines Herrn zu erheben und sich dem ersten auf diese Welt sich ergiessenden Lichte zu nahen. Jene Welt umfasst alle ewigen Dinge, die nicht sterben, sie umfasst alle Geister und Seelen, sie ist ewig ruhend, da sie höchst sicher gefügt und schön ist. Sie bedarf der Bewegung, dass sie von Zustand auf Zustand übertragen werde, nicht; ja, wollte sie die Bewegung und Uebertragung, so würde sie dazu nicht im Stande sein. Denn alle Dinge sind ja in ihr, und nichts ist ausser ihr, so dass es zu ihr übertragen werden könnte. Diese Welt erstrebt auch weder Vollendung noch Mehrung, da sie höchst vollendet und vollkommen ist.

Die Hochwelt ist nur deshalb vollendet und vollkommen, weil es nichts in ihr giebt, was sie nicht im Wissen umfasste,

tritt er in sie ein und nimmt vom Lichte jener Welt, von ihrer Schönheit und ihrem Glanze an. Dann wird er glänzend, leuchtend, schön, als ob er sie (selbst) wäre. Man muss wissen [116], dass der Blick nur die Dinge, die ausserhalb von ihm sind, erfasst, er erfasst dieselben aber nicht so weit, dass er dabei gleich ihnen würde und er sie dann ganz richtig, seiner Kraft gemäss, wahrnähme und erkennte. Dasselbe gilt von dem Geistmenschen. Wirft er seinen Blick auf die Geistdinge, so erfasst er sie nicht so, dass er und sie Eins wären. Vielmehr fällt sein Blick auf das Aeussere der Dinge, und richtet sich der Geist auf das Innere. Deshalb findet seine Einswerdung mit ihnen in verschiedener Weise statt, und ist er dann mit einigen derselben stärker und mächtiger Eins, als die Einswerdung der Wahrnehmung mit dem Wahrgenommenen.

So oft der Blick lange auf das Wahrgenommene schaut, thut ihm dasselbe Schaden, ja setzt ihn sogar so ausserhalb der sinnlichen Wahrnehmung, dass er nichts wahrnimmt (es ermüdet der Blick). Mit dem geistigen Blick ist es aber umgekehrt; so oft Jemand den Blick lange auf das nur geistig Wahrnehmbare richtet, wird er reicher an Erkenntniss und fähiger, Geist zu werden.

Man muss nämlich wissen, dass die Erkenntniss der Sinne mehr in Uebel und Schmerz als im Wissen stattfindet, denn dieselben müssen Uebel und Schmerz, die in sie wie eine Krankheit eindringen, von sich abstossen. Wenn die Sinne dies aber thun müssen, bleibt ihre Erkenntniss nicht fest, weil eine so starke Pein sie von da betrifft, und deshalb erkennen die Sinne nicht richtig.

Die Gesundheit kommt einem Sinn nur in der ihm entsprechenden Weise zu. Derselbe wird durch die Gesundheit ergötzt, und erkennen sie deshalb die Sinne richtig. Denn die Gesundheit ist eine Anordnung in den Körpern; sie weilt mit ihnen und hängt ihnen fest an, deshalb, weil sie ihr entsprechen. Auch wurde die Gesundheit eins mit ihnen, und erkennt der Wahrnehmende dieselbe, wie er überhaupt das Wahrnehmbare erfasst.

Die Krankheit aber ist etwas der sinnlichen Wahrnehmung

erhalten, verlässt und zu seinem Wesen zurückkehrt, so trennt er sich von dieser Einheit und werden sie zu zwei, wie sie vor [115] ihrer Einswerdung waren. Nur, dass der Mensch, wenn er zur Endstufe gelangt und rein und lauter geworden ist und er sich auch nicht mit dem Schmutz des Körpers besudelt hat, im Stande ist, zu diesem Herrn, von dem er sich getrennt hat, immer wieder zurückzukehren und fortwährend zu Eins mit ihm zu werden, und dass der Mensch bei dieser seiner Rückkehr Gewinn hat, denn er weiss, dass, wenn er mit dem Herrn zu Eins wird und wie ein Ding mit ihm geworden ist, ihm nichts von der vergänglichen Niederwelt unter ihm verborgen bleibt.

Ebenso ist es, wenn der Vortreffliche seinen Blick auf einen Herrn im Himmel wirft und lange darauf schaut, so wird er von dessen Licht und Schönheit voll und ist er wie Ein Ding mit ihm. Er lässt dann die sinnliche Wahrnehmung hinter sich, auf dass er nicht zu dieser Niederwelt zurückzukehren und von diesem Herrn sich zu trennen, noch dieser Schönheit und des Blickes auf die höchste Anmuth zu entbehren brauche. Dann hängt er ihm deshalb sehr eng an, so dass, wenn er auf ihn blickt, er mit ihm wie Eins und nicht wie etwas Anderes ist. Denn begehrt er auf ihn zu schauen, wie wenn er etwas Anderes wäre, so verachtet der ihn und wirft ihn weit von sich.

So muss denn der vortreffliche Mann, der sich danach sehnt, die Hochwelt zu schauen, wenn er mit einem der Sternherren ist, in der von uns beschriebenen Weise mit ihm sein. Er muss immer danach begehren, die Hochwelt über diesem Herrn, mit dem er ist, zu schauen, denn die Betrachtung jener Welt ist vortrefflicher und erhabener als die Betrachtung der Himmelswelt. Er begehrt dann in ihr zu sein, und wenn er in ihr gewesen, kehrt er zurück und ist schön, anmuthig, strahlenfarbig, wegen des Lichtes, das er von dort erhielt, geworden. Es kann keiner im Bereich der sinnlichen Wahrnehmung und des Lebens sein und vom Blick darauf zurückgestossen werden. Wenn Jemand aber in der Geistwelt sein will, so wird er sie ansehen, als ob er mit ihr eins und nicht etwas von ihr Verschiedenes wäre. Denn wenn er also thut,

Wahrnehmung anheimfällt. Daher kann wegen der früher erwähnten Ursache kein körperliches Wesen diese Form, wie es sein müsste, wirklich erblicken. Willst du aber diese Form so erblicken, so [114] kehre zu dir selbst zurück und sei, als wärst du eine Seele ohne Leib. Dann blicke auf diese Form, als wäre sie Eins, ohne Unterschied in sich. Thust du dies, so siehst du die Formen allesammt in geistiger Weise und bist voll von ihrer Schönheit und ihrer Anmuth.

Wie nun, wenn du auf einen der Sternherrn blicken willst, und in allgemeiner Weise den Blick darauf wirfst es dann ist, als sähst du das Innere und Aeussere desselben, und du dann erst in erhabener Weise auf sein Licht und seine Schönheit blicken kannst, so thue auch also, wenn du auf jene leuchtende, strahlende, anmuthige Form blicken willst. Bist du stark, sie in einer Weise zu schauen, in der kein Mangel und keine Trennung ist, so bist du stark, auf ihre Schönheit und ihre Anmuth zu blicken. Kann aber Jemand nicht auf jenen erhabenen Glanz blicken, so werfe er seinen Blick auf die Herren der Sterne und begehre er sie in einer vollständigen Weise zu schauen, dann erblickt er sicher darin etwas von der Schönheit jener Hochwelt, da der Stern ein Gleichniss und Bildniss derselben ist. Ist er dann voll von der Schönheit jenes glänzenden (Stern-)Herrn, so ist es, als ob beide in Betreff der Schönheit und Anmuth Eins wären. Bleibt er dann auch allein für sich in seinem Zustande, so trennt er sein Wesen von jenem nicht, und er wird zum glänzenden Sternherrn. Bleibt er aber in seinem Zustande, allein in seinem Wesen und trennt er somit sein Wesen von jenem, so ist er und jener Sternherr nimmermehr Eins, was darin bestände, dass der ihm seine Anmuth und seine Schönheit anzöge und er wie jener an Glanz und Schönheit würde. Wenn dem aber so ist, so schaut dann er und der Sternherr auf jene Welt zusammen. So oft er sie sehen will, ist er dann stark dazu, weil er mit diesem Herrn zu Eins geworden ist und derselbe ihm hilft.

Wenn er dann diesen Herrn, nachdem er seinen Blick darauf geworfen und von seinem Licht und seiner Schönheit

sondern nur die Naturform. Wir meinen, dass das, was hier ist, auch dort sei, jedoch in einer edleren, erhabeneren Art.

Wir kehren nun zu unserem Thema zurück und behaupten, dass der Jupiter, da er diese geistige, reine, lautere Form sah, von ihrer Schönheit und ihrem Glanz, so viel er konnte, erfasste. Jedweder hier liebt auch jene Welt und ihre Insassen, wie der Jupiter thut, und sieht die Schönheit [113] jener Welt mit ihren schönen, glänzenden Formen. Dann sucht er von derselben Schönheitsspende und von jenem Licht Erleuchtung sich anzueignen, denn jene erhabene Welt erleuchtet alle, die auf sie blicken, sie spendet denselben Schönheit und Licht so viel, dass sie sie so werden lässt, als ob sie in Schönheit Licht und Glanz ihr gleich wären. Wie nun der Mann, der sich auf einen hoch erhabenen Ort erhebt und dann auf einer rothen, leuchtenden Erde steht und lange seinen Blick darauf wirft, von dieser rothen, reinen, strahlenden Farbe erfüllt und dann der Farbe und dem Glanz dieser Erde ähnlich wird, ebenso ist es mit dem, der seinen Blick auf die Hochwelt wirft und auf diese schöne, leuchtende Farbe lange blickt. Ihm spendet dieselbe von dieser Farbe und Schönheit, so viel, dass er ihr ähnlich wird. Es ist, als wäre er, wie sie, in Schönheit und Glanz. Nur dass die Farbe in jener Welt nichts als Schönheit und Licht der Form ist, ja die Form ist an sich schön im Inneren und Aeusseren. Denn die schöne Farbe ist nichts als die Form, aber nicht etwas auf sie Uebertragenes. Da jedoch der Schauende nicht die ganze Form im Inneren und Aeusseren sehen kann, glaubt er, ihr Aeusseres sei eben nur die glänzende, schöne Farbe.

Wer aber diese Form in ihrer Vollständigkeit beherrscht und in ihrer Allheit wandelt, der sieht diese Form als leuchtende, reine, strahlende Farben, die erhaben sind in Schönheit und Anmuth. Jedoch sieht er diese Form dann nicht schlecht und innen und aussen getrennt, sondern er sieht sie ganz und insgesammt zugleich, weil sein Blick sie durchdringt. Der Betrachter kann, wenn er körperlich ist, diese Form nicht ganz und gar innen und aussen zugleich betrachten, denn er sieht sie nur, während er aussen steht, da sie dann der sinnlichen

der Eine, Wahre die vielen Dinge hervorrief, der werfe seinen Blick auf den Einen, Wahren einzig und allein, er kümmere sich nicht um alle Dinge, die ausserhalb seiner sind, und wende sich zur Betrachtung seines (Gottes) Wesens und bleibe dabei stehen, alsdann sieht er in seinem Geiste ihn, den Einen, Wahren, ruhend, stehend, erhaben über alle Dinge, sowohl geistige als sinnliche. Er sieht dann alle Dinge gleichsam als Bilder, die überall hin zerstreut sind und zu ihm zurück sich wenden. In dieser Weise [112] bewegen sich alle Dinge ihm zu. Denn für alles, was sich bewegt, giebt es irgend etwas, dem zu es sich bewegt; wo nicht, ist es überhaupt sich nicht bewegend. Das sich Bewegende bewegt sich aber nur aus Sehnsucht zu dem hin, von dem es stammt, denn es erstrebt ja nur, dies zu erreichen und sich ihm zu verähnlichen, und deshalb wirft es seinen Blick darauf und wird dies nothwendig Bewegungsursache.

Nun ist hierbei nöthig, dass du von allem zeitlichen Sein im Geiste abstrahirest, da du ja nur wissen willst, wie die wahrhaften, ewigen, erhabenen Wesenheiten von dem ersten Hervorrufer hervorgingen, denn sie wurden von ihm nur zeitlos in's Sein gerufen; sie wurden hervorgerufen und wirkten, ohne dass zwischen ihnen und dem schaffenden Hervorrufer irgend eine Vermittlung bestand. Wie kann also ihr Sein zeitlich stattfinden, da sie ja Ursache der Zeit und des Zeitlichen Seins, seiner Reihung und seiner Erhabenheit sind? Denn die Ursache der Zeit liegt nicht unter der Zeit, sie besteht vielmehr in etwas Höherem, Erhabenerem. Beide sind etwa wie der Schatten und der Schattenwerfer.

Wie viel sind doch der Wunder, welche die Herren der Sterne und die Seelen in jener Hochwelt sahen, von der aus sie in's Dasein gerufen wurden! Deshalb umfasst auch jene Welt alle Dinge, die in dieser Welt sind. Diese Formen sind in jener Welt von der Ersten bis zur Letzten, nur sind sie dort in einer anderen, höheren und erhabeneren Art. Hierunter verstehen wir nun nicht, dass die niedrigen Formen, die in dieser Welt in der Fäulniss sind, selbst in jener Hochwelt seien,

Der Geist wird aus dem Einen in einer anderen Art ge- formt, als sie wäre, wenn er aus seinem eigenen Wesen sich formte. Die Formen, welche der Geist aus seinem Wesen [illegible] dem Gesicht, das in der That erblickt. Denn [illegible] wird durch die erste entstehende Wesenheit geformt, [illegible] der Geist, um das geistig Fassbare in der That [illegible] somit ist der Geist nur wie der in der That sehende Blick [illegible] sie beide (der Geist und das Erfasste) Eins.

Wir wollen nun nach dem Geiste forschen, wie er ist, wie [illegible] und wie ihn der Hervorrufer hervorrief [111] und ihn [illegible] Dinge und ihresgleichen, welche die Seele nothwendig so wissen [illegible], dass nichts davon ihr entgeht, ewig blicken liess. [illegible] dies zu wissen, worüber die alten Gelehrten [illegible] haben, und worüber sie verwirrt geworden sind. [illegible] die Frage, wie die reine Eins, in der keine Viel- [illegible] Weise ist, der Grund ward, dass die Menge der Dinge hervorging, ohne dass sie aus ihrer Einheit heraus- [illegible] zur Vielheit, sondern bei dem Schaffen der Vielheit noch mehr zur Einheit ward. Wenn wir alle Dinge [illegible] seine Vielheit in sich hat, bezögen und dies [illegible] so würden wir diese Frage aufwerfen und fest- [illegible] in Demuth Gott zu nahen und ihn um [illegible] zur Verdeutlichung dieses Gegen- [illegible] überhaupt mit einem Worte an- [illegible] vergänglichen Hände auszustrecken. [illegible] in Ehrfurcht zu ihm in unserem [illegible] dehnen wir sie aus zu ihm [illegible] flehen wie ein Bedrängter, ohne [illegible] haben, erleuchtet er unseren [illegible] Lichte, nimmt von uns die Thorheit, [illegible] er verleibt uns zu dem, was [illegible] Nur in dieser Weise können [illegible] aufwerfen, und bis zu dem Einen, [illegible] der allein Güte und Vortreff- [illegible] Weise darum bittet.

[illegible] zu sagen: Wer wissen will, wie

Fragt nun Jemand: Wer liess denn den Geist also werden? wer erhob ihn so hoch? so antworten wir: Der, der ihn in's Sein rief; er ist der Eine, der Wahre, der Reine, der Ureinfache, der alle Dinge umfasst, die einfachen sowohl als die zusammengesetzten. Er ist es, der vor jeder Vielheit war, er ist die Ursache von der Wesenheit der Dinge und ihrer Vielheit. Er ist es, der die Zahl schafft. Jedoch ist nicht die Zahl das erste der Dinge, wie (gewisse) Leute glauben, denn die Eins ist vor der Zwei und die Zwei nach der Eins. Die Zwei rührt nur von der Eins her und sie ist begrenzt, die Eins aber ist unbegrenzt, da die Zwei von der Eins herrührt. Wir behaupten, die Zwei ist begrenzt bei der Eins, beide sind aber an sich unbegrenzt.

Sagt man aber, die Grenze werde zur Zahl, nur dass sie so begrenzt sei wie die Substanzen, d. h. sie sei substantiell [110], so wäre, wenn dem so ist, die Seele auch eine Zahl, denn die ersten, erhabenen Dinge sind nicht Körpermassen, auch haben sie keine Grösse, sondern sie sind geistige und stehen nicht im Bereich der Körper und Maasse; mögen immerhin die Körpermassen und die Dinge von grossem Maass am Ende der Art sein, dass die sinnliche Wahrnehmung vermeint, sie seien Wesenheiten, so sind sie doch keine.

Zum Beweis dafür, dass die hohen, erhabenen Dinge keine Körpermassen noch mit körperlichen Maassen begabt sind, dienen Körperdinge wie die Saaten und Pflanzen. Denn das Erhabene und Edle, was in den Saaten und Pflanzen ist, liegt nicht in der sichtbaren, dem Auge anheimfallenden Feuchtigkeit, sondern es ist etwas Verborgenes, was nicht dem Gesicht anheimfällt, vielmehr ist es die Geisteskraft, die in ihm ruhende, substantielle Zahl.

Wir behaupten, dass die Zahl (Eins) und die Zwei in jener Hochwelt nur der Geist und die reinen, schaffenden Kräfte sind, nur dass die Zwei nicht als Zahl zu betrachten ist, wenn sie mit ihrem Wesen in Beziehung gebracht wird. Die aus ihr und der Eins entstehende Zahl ist die Form eines jeden einzelnen dieser Dinge; es ist, als wären alle Dinge in ihr (der Zahl), d. h. dem Geist vorgebildet. Denn der Geist ist eben Zwei.

und zwar die Wesenheit, ist eine andere von jenen beiden verschiedene Wesenheit. Diese ist die Ursache, die den Geist hervorruft. Geist und Wesenheit aber traten zusammen hervor, und trennt sich deshalb keins der beiden vom andern. Nur dass, wenn auch Geist und Wesenheit zwei sind, so sind sie doch beide auch zusammen und zugleich geistig erfassend und geistig erfasst. Denn es ist unmöglich, dass der Geist geistig erfasse, ohne dass die Andersheit vorhanden wäre, d. h. ohne dass dasjenige vorhanden wäre, woraus er geschaffen wird.

Ist dem nun so, so kehren wir zu unserem Thema zurück und behaupten: Die Uranfänge sind nur Geist, Wesenheit und Andersheit, und die Selbstheit (das Ansichsein).

Es ist nun nöthig, mit diesen Bewegung und Ruhe in Beziehung zu setzen. [109] Bewegung ist, weil der Geist nur durch Bewegung erfassen kann, und Ruhe ist, weil der Geist, wenn er auch durch eine Bewegung erfasst, sich doch nicht ändert, noch von Zustand zu Zustand wandelt. Die Andersheit aber rührt daher, dass es ein geistig Erfassendes und geistig Erfasstes giebt, denn nimmt Jemand die Andersheit vom Geist hinweg, so wird er blosses Einerlei und wäre die Stumpfheit die nothwendige Folge, so dass er nichts geistig erfassen könnte. Es ist nöthig, dass das geistig Erfasste mit dem geistig Erfassenden in Beziehung steht. Das „An sich Sein“ rührt daher, dass der Geist das geistig Erfassbare erfasst, ohne aus seinem Zustande heraus zu treten, und ohne sich zu ändern, vielmehr erfasst er das Erfassbare, während er an sich seiend in allen seinen Zuständen bleibt. Das, was die geistigen Substanzen eng zusammenfasst, ist das „An sich Sein“, aber der Unterschied, welcher diese Substanzen unterscheidet, ist das „Anders sein“.

Der Geist, welcher der Herr ist, findet sich oft in der Seele, da die Seele mit ihm eng verbunden ist, es sei denn, dass sie über ihre Grenzen herausgehen und sich von ihm trennen will. Thut sie dies, so ist dies ihr Tod und ihr Verderben. Wenn sie sich aber ihm so eng verbunden hat, dass es ist, als ob beide Eins wären, so wird sie mit ewigem Leben begabt, und hat eine Wonne, die nie schwindet.



und erfasst sie etwas geistig, so thut sie dies, ohne es zu erstreben, oder es zu bedenken, vielmehr erfasst sie es geistig deshalb, weil es ja in ihr ist und ihre Erhabenheit nicht eine erst entlehnte, noch ein Accidens ist, denn sie ist ja von ewiger Erhabenheit.

Dasselbe gilt von all ihren Vorzüglichkeiten, sie sind ewig und gehen mit der Ewigkeit, nicht mit der Zeit; die Zeit aber ist von dem ewigen Zeitlauf nur ein Abbild. Willst du diese erhabene Welt und die erhabenen, edlen, ewigen Dinge in ihr erkennen, so ist dein Blick allein zu stumpf, sie zu beschauen; dann wirf deinen Blick auf die Seele und gehe mit ihr und bleibe nicht stehen, bis du ihre Vorzüglichkeiten kennst. Wenn du aber mit ihr gehst, so lass den einen Theil von ihr und wende dich dem Anderen zu, denn die Seele besteht aus verschiedenen Dingen, [108] dazu gehören Geist und Sinne. So hänge dich fest dem Geiste an, denn die Sinne lassen nur einzelne Dinge (Individuen) erkennen, wie Sokrates und Hippokrates. Die Sinne können nur Theildinge erfassen, der Geist aber lässt dich den absoluten Menschen, was er ist, und das absolute Pferd, was es ist, erkennen, und dies lässt er dich deshalb erkennen, weil er hier die Alldinge nur durch Schluss vermittelst der Vordersätze erfasst. Dort aber in der Hochwelt lässt er dich die Alldinge mit Augen sehen, denn diese sind feststehende, beständige, ewige Substanzen. Sie sind allesammt in ihrem Einerlei feststehend, sind aber überhaupt nur beständig. Das Bestehen aber ist dort ewig ohne Vergangenheit und Zukunft, denn das Zukünftige ist dort gegenwärtig und das Vergangene vorhanden. Denn die Dinge dort sind ewig in einerlei Zustand, ohne sich zu ändern oder zu verwandeln. Dies ist der Zustand, in dem sie sein müssen und zu sein nie aufhören.

Jedes Ding, welches in jener Welt ist, ist Geist und Wesenheit, und ihr Ganzes ist ebenfalls Geist und Wesenheit. Geist und Wesenheit trennen sich dort nicht. Denn der Geist ist eben nur Geist, weil er die Wesenheit geistig erfasst, und die Wesenheit ist eben nur Wesenheit, weil sie vom Geist geistig erfasst wird. Die Ursache aber, weshalb der Geist geistig erfasst,

des Geistes wunderbare Eindrücke. Deswegen ist sie erhabener, edler als der Stoff, da sie denselben umfasst und ihm wunderbare Formen einbildet. Zum Beweis hierfür dient die Sinneswelt; denn wer sie sieht, der zaudert nicht, sie sehr zu bewundern, besonders wenn er ihre Grösse, Schönheit, Erhabenheit und ihre zusammenhängende, fortwährende, laufende Bewegung beobachtet, die so wohl an ihr sichtbar, als in ihr verborgen ist, und ebenso die in der Creatur, dem Gewürm, den Pflanzen und allen übrigen Dingen ruhenden Geister betrachtet. Sieht man diese sinnlichen Dinge in dieser sinnlichen Niederwelt, so muss man sich in seinem Geiste zur wahren Hochwelt, von der diese Welt nur ein Abbild ist, erheben und seinen Blick darauf werfen.

Ein solcher wird dann gewiss alle Dinge erschauen, die er in dieser Welt sah, nur sieht er sie als geistige, ewige, mit Vorzügen und reinem Leben verbundene, [107] nichts von Schmutz mischt sich ihnen bei. Er sieht dort den erhabenen Geist in dem Raum über ihnen, wie er sie mit einer unbeschreiblichen Weisheit und durch die Kraft leitet, welche der Hervorrufer beider Welten insgesammt in ihn legte. Er sieht die Dinge dort angefüllt mit Licht, Geist und Weisheit. Dort ist weder Spott noch Spiel, denn reiner Ernst herrscht dort, wegen des auf diese Welt ausströmenden Lichts. Jedes Einzelne begehrt, sich zur Stufe seines Herrn zu erheben und sich dem ersten auf diese Welt sich ergiessenden Lichte zu nahen. Jene Welt umfasst alle ewigen Dinge, die nicht sterben, sie umfasst alle Geister und Seelen, sie ist ewig ruhend, da sie höchst sicher gefügt und schön ist. Sie bedarf der Bewegung, dass sie von Zustand auf Zustand übertragen werde, nicht; ja, wollte sie die Bewegung und Uebertragung, so würde sie dazu nicht im Stande sein. Denn alle Dinge sind ja in ihr, und nichts ist ausser ihr, so dass es zu ihr übertragen werden könnte. Diese Welt erstrebt auch weder Vollendung noch Mehrung, da sie höchst vollendet und vollkommen ist.

Die Hochwelt ist nur deshalb vollendet und vollkommen, weil es nichts in ihr giebt, was sie nicht im Wissen umfasste,

man Geist und Seele, beide an Stelle von Feuer und Wärme setzet, die Wärme nur vom Feuer ausfliesst und ausgeht, bis sie zu dem sie annehmenden Dinge gelangt und dann in ihm ist, der Geist aber sich in die Seele ausstreut, ohne dass eine seiner Kräfte von ihm ausfliesse (d. h. direkt).

Wir behaupten nun, dass die Seele dann geistig sei, wenn sie im Geiste ist, nur dass, wenn sie auch geistig ist, doch ihr Geist stets auf Betrachtung und Ueberlegung beruht; denn es ist ein entlehnter Geist und deshalb denkt sie nach und überlegt, da ihr eigener Geist mangelhaft ist, der wahre Geist aber sie vollendet. Wie Vater und Sohn sind beide; der Vater zieht den Sohn gross und giebt ihm Vollendung, der Geist aber ist es, der die Seele vollendet, er ist es ja, der sie zeugte.

Wir behaupten, dass das Individuum der Seele nur in dem Geiste sei, die Vernunft aber, die in dem Geiste ist, nur dem Geist, nicht aber dem in's Auge fallenden Dinge angehöre. Denn wenn die Seele zu ihrem Wesen zurückkehrt [106] und auf den Geist blickt, so steht ihr ganzes Thun in Beziehung auf den Geist. Wir dürfen keine ihrer Thaten auf die Geistseele beziehen, es sei denn die, welche die Seele in geistiger Weise verrichtet, und das sind ihre wesenhaften, gepriesenen, erhabenen Thaten. Ihre niedrigen, tadelnswerthen Thaten darf man aber nicht auf die Geistseele, sondern man muss sie auf die Thierseele beziehen; denn dies sind Eindrücke, die dieser Seele, nicht aber der Geistseele zufallen.

Ferner behaupten wir, dass die Seele durch den Geist erhaben sei und vom Geiste grössere Höhe erhalte, denn er ist ihr Vater und von ihr unzertrennlich. Es giebt zwischen beiden kein Mittelding, sondern die Seele folgt dem Geist (direkt), sie nimmt seine Form an, da sie an Stelle des Stoffes zu ihm steht.

Ferner behaupten wir: Der Stoff des Geistes ist sehr erhaben, denn er ist einfach, geistig; nur ist der Geist selbst noch einfacher als jener, und ihn ganz umfassend. Auch behaupten wir, dass der Stoff der Seele sehr erhaben sei, denn er ist einfach, geistig, seelisch; nur ist die Seele selbst noch einfacher als er, sie umfasst denselben ringsum und macht auf ihn mit Hülfe

und von vollendeter Vorzüglichkeit ist, auch seine Vorzüglichkeit vollkommener und vollendeter ist, als die aller vorzüglichen Dinge sei. Denn, da er die Ursache der Vorzüglichkeit aller Wesen, die Vorzüglichkeit haben, ist, und diese alle unter ihm stehen, und er ihre Ursache, sie aber verursacht sind, so ist es nothwendig, dass er es ist, der zuerst Leben und Vorzüglichkeit auf alle Dinge unter ihm spendet, da diese ja verursachte sind. Dann spendet er ihnen je nach ihren Graden und Stufen. Das was von ihnen mehr annimmt, ist würdiger, ihm nahe zu stehen, und wird es, wegen der Erhabenheit seiner Substanz, der Schönheit seines Glanzes und seines Bestandes, das erste Annehmende.

Deswegen tritt als Mittelding zwischen den Schöpfer und allem Verursachten dies, dass jenes erhabene Ding von vorzüglicher Substanz zuerst von allen das anzunehmen hat, was an Leben und Vorzüglichkeiten Gott auf dasselbe spendet, und dass es seinerseits auch hernach wieder auf das ihm Untergeordnete allerlei von dem, was es von Gott erhalten, ausschüttet, und dass es die von Gott ihm (sonst noch) ertheilten Vorzüge beständig erhält und auch wieder auf die ihm Untergeordneten beständig ausgiesst und ausschüttet. Es muss ferner, da es der erste Annehmer ist und auf seiner [105] hohen, Gott nahen Stufe steht, auch vollkommener und vorzüglicher sein, als alles andere unter ihm, da es ja Gott so nahe steht, auch seine Substanz so erhaben und die Vorzüglichkeits- und Lebensannahme desselben so schön ist. Deshalb hat es seinen Platz da, wo das Urbild steht, in welchem sich die Vorzüglichkeiten des Schöpfers abspiegeln, und auf welches er die hehren Vortrefflichkeiten spendet, und deshalb ist es nothwendig, dass Gott von ihm aus, d. h. vom Geist, auf die Seele spende; denn diese ist ein Abbild vom Geist, sowie die hervortretende Rede nur die Rede des Geistes ist. Ihr ganzes Thun liegt nur in der Erkenntniss des Geistes und des Lebens, welches sie auf die Dinge spendet. Sie stammt ganz von dem Geist ab.

Geist und Seele verhalten sich, wie Feuer und Wärme.

Der Allgeist ist wie das Feuer, die Seele aber wie die vom Feuer auf etwas Anderes ausgestrahlte Wärme. Nur dass, wenn

Als Beweis für das Gesagte dient, dass, wenn wir einen Schritt in die Luft thun, wir doch nicht wissen, welcher ihrer Theile sich zuerst, und welcher sich zu zweit für uns erweitert. Sei es weil wir die Erkenntniss davon nicht beabsichtigen, oder weil wir dazu nicht im Stande sind, bewahren wir diese Erweiterung (im Gedächtniss) nicht, noch stellen wir sie uns vor, denn wir bedürfen dessen nicht, und würden von dem Wissen desselben keinen Nutzen haben. Wenn wir aber solches weder im Gedächtniss bewahren, noch es uns vorstellen, so erinnern wir uns desselben auch nicht. Wären wir im Stande in der Luft anstatt auf der Erde zu schreiten, so würden wir weder die Parasange kennen, noch wissen, in welcher Parasange wir sind, auch würden wir nicht wissen, wie viel Parasangen wir gegangen sind.

Wenn wir dann auch der Bewegung bedürften, bedürften wir doch nicht der Zeit, sondern nur der Bewegung, und wenn wir dann unsere Thaten verrichteten, ohne sie mit der Zeit in Beziehung zu setzen und ohne zu sagen, wir thaten dies in einem Monat oder einem Jahre; [104] so würden wir uns weder des Monats, noch des Jahres, noch dieser Zeit statt jener entsinnen. Es würde sich die Seele schon mit der Erkenntniss, dass etwas gemacht sei, begnügen (ohne zu fragen, in welcher Zeit es vollbracht sei).

Wenn nun der Schöpfer etwas als Eins und ewig schafft, so braucht er dasselbe weder im Gedächtniss zu bewahren, noch sich dessen zu erinnern; denn jenes ist ja Eins und verändert sich nicht. Ist dem nun so, und bewegen sich die Sterne nur, um ihre Wirkungen hervorzubringen, nicht aber, um die Distancen der Sternburgen zu durchmessen; auch ist es nicht ihr Ziel, noch ihr Thun, dass sie die Dinge, an denen sie vorüberziehen, sehen, oder erkennen, wie oft sie daran vorübergehen, noch wie viel ihrer Vorübergänge in diesem oder jenem Zwischenraum, wegen eines nicht beabsichtigten Zieles, stattfanden, so muss nothwendig ihre Bewegung in seiner (Gottes) Absicht auf etwas Anderes Grosses und Erhabenes, stattfinden, und sind deshalb diese Distancen ihr beständiger Gang geworden.

Wir behaupten, dass der erste Schöpfer, da er vortrefflich

alles dessen, was er gesehen hat, erinnere und es seiner Vorstellung anvertraue. Dies gilt besonders von den rein irdischen Dingen, welche er in der leichtesten Weise deshalb erkennt und weiss, weil sie so sehr für die Sinne hervortreten. Dies beweisen die Dinge, welche den Sinnen unwillkürlich auffallen. Somit ist es nicht nothwendig, dass der Mensch die Theilwahrnehmung unterlasse, es sei denn, dass in dem Theilwissen die Verfügung über das All liege, da ja die Kenntniss des Theils einbegriffen ist in der des Alls.

Viele Dinge beweisen dies. Erstens ist es nicht nöthig, dass der Mensch das, was er mit seinem Auge sah, auch im Gedächtniss bewahre, wie wir oben erwähnten. Wenn nämlich das Ding, worauf man schaut, Eins und ohne Unterschied in sich ist, so braucht die Seele dasselbe nicht in sich zu bewahren. Dasselbe gilt, [103] wenn die sinnliche Wahrnehmung das Ding erfasst, ohne dass etwas Analoges (in der Vorstellung) vorhanden wäre, sondern sie nur den blossen Grundzug annimmt, ohne dass auch die Seele denselben annehme und ihn nach innen des Leibes, d. h. der Vorstellung zuführe. Thut sie dies nicht, so hat jener Eindruck weder Begrenzung noch Bedeutung, da die Seele desselben so wenig bedarf, sei es, weil sie ihn nicht für lieblich befindet, oder weil sie gar wenig Nutzen davon hat. Ist nun das, worauf geschaut wird, derartig, so bringt es die Seele nicht an sich und bringt sie es ihrer Vorstellung nicht zu, auch erinnert sich die Seele desselben nicht. Sie bedarf desselben schon nicht, während es vor ihr gegenwärtig war, wie sollte sie desselben, wenn es vergangen ist, bedürfen? Somit ist klar, dass die Seele die rein irdischen Dinge nicht nothwendig in den Kreis ihrer Vorstellung zu ziehen braucht.

Streitet nun Jemand und behauptet er, nothwendig müsse die Seele das unter die Sinne Fallende auch der Vorstellung zubringen, so antworten wir: Selbst wenn die Seele dies der Vorstellung zubringt, so thut sie dies nicht, auf dass die Vorstellung dies festhalte und bewahre; denn wenn auch die Sinne etwas erfassen, so nehmen sie doch nur den Grundzug und den Eindruck davon wahr.

müssen doch entweder Erinnerung haben oder nicht; haben sie aber keine Erinnerung, so besitzen sie sicherlich auch kein Gedächtniss; so antworten wir: Wir wissen, dass sie um die Erde kreisen und ewig leben. Das Ewige ist aber immerfort in demselben Zustande und wird nicht verwandelt. Gestern aber, seit einem Monat, seit einem Jahre und dergleichen, rühren von Seiten des Laufes und der Bewegung her, diese setzt erst das „seit gestern, seit einem Monat, seit einem Jahre. Das Ding an sich ist aber nur Eins, darin ist kein gestern, noch etwas Anderes, sondern es ist ewig.

Die Bewegung ist es, die in Tage theilt und sie zu gestern, seit einem Monat, seit einem Jahre setzt. Sie ist wie ein Mann, der zu Einem Fussmaass tritt und es in viele Theile theilt. Ebenso ist die Bewegung des Himmels und die der Sterne. Sie ist an sich nur Eine, wir aber theilen sie ein und machen sie zu einer vielfachen und stellen die Zahl von Tagen auf, [102] denn die Nacht folgt dem Tage, und ist dem so, so werden die Tage als Theil gerechnet, und ist ihre Zahl gross. Aber im Oben giebt es nur einen Tag, dort giebt es keine Tage, denn das, was dort ist, ist ganz und gar, nur Tag, ihm folgt keine Nacht. Jedoch sind dort verschiedene Distancen, von denen die eine der anderen nicht ähnlich ist. Die Sphäre der Sternburgen gleicht nicht den anderen Sphären, und müssen wir die Seele der Gestirne, wenn sie in einer Distance und in einer Sternburg ist, damit bezeichnen, dass wir sagen, sie habe diese Distance durchmessen und sei aus dieser Sternburg gegangen, und in jene Sternburg getreten.

Behauptet Jemand: Auch die Sterne sahen den Menschen schon dort in der Höhe, auch wie dann seine Umwandlung in der Niederwelt statt fand, wie er von Ding zu Ding übertragen wurde, und die Erde sich, ein Theil in den anderen, verwandelte. Sahen dies aber die Sterne, so müssen sie sich doch der früheren Menschen, der vergangenen Dinge und verstrichenen Zeitläufe erinnern; erinnern sie sich aber derselben, so müssen sie doch mit Erinnerung begabt sein; so antworten wir: Es ist doch nicht nothwendig, dass der Mensch sich

wir von Neuem und sagen: Wenn die Sterne nichts von dem bedürfen, dessen wir in dieser irdischen Niederwelt nöthig haben, dann verlangen sie auch nicht danach. Sind sie aber dessen weder bedürftig, noch begehren sie etwas davon, so haben sie auch nicht nöthig, ein Wissen, das sie zu Anfang nicht hatten, für sich zu ertrachten. Denn man braucht kein Nachdenken, keinen Schluss, noch Einsicht, es sei denn wegen eines Wissens, das durch dieselben erworben wird. Wir bewiesen aber, sie brauchen kein Wissen, das sie sich von dem unter ihnen befindlichen (Raum) aneignen müssten, auch brauchen sie zu ihrer Herrschaft weder die irdischen Dinge noch die Menschen, noch auch List (Technik) und Nachdenken. Sie leiten vielmehr die irdische Welt durch etwas Anderes, nicht durch Technik, noch Erinnerung, noch Betrachtung, sondern durch die Kraft, die der erste Hervorrufer und Leiter von sich aus in sie legte.

Sagt nun Jemand: Die Sterne sehen die Welt über sich und sie nehmen Gott wahr; somit ist es nothwendig, dass sie [101] sich dessen, was sie gesehen und wahrgenommen haben, erinnern, sie müssten somit Erinnerung haben; so antworten wir: Sie sehen stets die Geistwelt und nehmen den Schöpfer immerfort wahr. So lange sie aber jene Welt sehen, bedürfen sie der Erinnerung nicht, denn sie liegt ja vor ihnen; sie sehen sie mit Augen und schwindet sie nie vor ihnen.

Fragt nun Jemand: Wenn die Seele aufhört auf diese Welt zu blicken, bedarf sie dann nicht der Erinnerung? und ist sie nicht somit auch mit Erinnerung begabt? so antworten wir: Ist ein Ding von einer Art und in einem Zustande und steht es dann von jener Art ab oder hört dieser erste Zustand auf, so nimmt es irgend einen Eindruck an. Die Sterne aber thun dies nicht. Nehmen sie aber keinen Eindruck an, so stehen sie nicht davon ab, auf jene Welt zu schauen.

Fragt dann Jemand: Erinnern sich die Sternseelen nicht etwa dessen, dass sie gestern oder seit einem Monat, oder seit einem Jahre die ganze Erde gesehen, und dass sie seit gestern, seit einem Monat, seit einem Jahre lebendig seien? Denn sie

die Dinge fortwährend die Seele bedrängen, diese vergisst, in welchem Zustande sie war, bevor sie ward; sie gedenkt dessen nicht, weil sie so fern vom Urzustande steht, in dem sie (bevor sie in's Sein trat), war, und weil sie in beständiger Bewegung niederwärts verblieb. So kann sich denn die Seele an nichts mehr erinnern; kann sie sich aber nicht erinnern, so kann sie sich die Geistwelt nicht vorstellen. Kann sie sich dieselbe aber nicht vorstellen, so kann sie auch nicht begierig sein, etwas davon zu unterscheiden. Diese Seele wäre somit wie die thierische Seele. Dies anzunehmen, wäre aber sehr absurd; so antworten wir hierauf: Wenn auch die Seele von oben nach unten sich senkte, so ist es doch nicht nothwendig, dass sich die Seele in jede Tiefe senke oder sich immerfort nach unten bewege. Sie bewegt sich vielmehr zu irgend einer Stätte und bleibt dort stehen. Wandelt sie auch im Sein, so ist es doch nicht nothwendig, dass sie in jedes Ding bis zum letzten trete, vielmehr kommt sie nur bis zu einigen der Dinge (im hiesigen Sein) und bleibt dort stehen. Sie hört somit nie auf, nach dem Austritt nach oben zu begehren, bis sie über alles Sein, dahin, wo sie im Urzustande war, [100] gelangt.

Wir sprechen es kurz aus, dass die Seele, die von einer Stätte zur andern übergeht und von einem Sein ins andere sich wandelt, Erinnerung hat. Denn die Erinnerung gebührt nur den vergangenen Dingen, deren Sein schon vorbei ist. Deshalb hätte der hier Redende sagen können, die Seele habe Erinnerung und den an einem Ort feststehenden Seelen entgehe nichts von dem, was an dieser Stätte sei.

Wir wollen jetzt über die Seele der Sonne, des Mondes und der anderen Sterne nachforschen, ob sie Erinnerung haben.

Zunächst forschen wir nach der Seele des Alls, ob sie sich an etwas erinnere, dann beginnen wir mit der Forschung über die Jupiterseele, ob diese sich an etwas erinnere. Doch wenn wir danach forschen, so müssen wir nothwendig nach der Einsicht der Sternseelen und ihrem Nachdenken, was ein solches und wie es sei, fragen. Nachdem wir nämlich gefunden haben werden, dass ihr Wesen ein mit Einsicht begabtes ist, beginnen

sie sich derselben und weiss dann, dass die Himmelsdinge die sind, die sie erkannte, ehe sie in der Niederwelt war. Nun ist es doch nichts Wunderbares, dass die Seele, wenn sie in dem Himmel ist und dort stehen bleibt, sich des Zustandes der Dinge, welche sie in dieser Niederwelt sah und that, erinnere, und dass sie sich auch der himmlischen Dinge erinnere, denn sie hängt an diesen Körpern fest. Die Urgestaltungen aber ändern und wandeln sich nicht aus ihrer Substanz und Gestalt.

Wenn dann Jemand fragt: Wenn nun die himmlischen Gestaltungen sich änderten und nicht im ersten Zustande verblieben, meinst du, dass die Seele, wenn sie dieselben sieht, die Erkenntniss derselben sicher hegt oder nicht? so antworten wir: Ja wohl, sie erkannte dieselben noch vor ihrer (jetzigen) Beschaffenheit und speciell ihrem Wirken; und ist es nicht absurd, dass die Grundzüge von etwas vergehen, aber die Beschaffenheit desselben bleibt? Ist der Himmel mit Vernunft begabt, wie einige Alten behaupten, so ist es passend, dass die Seele ihn erkennt, wenn auch sein Zustand sich ändert.

[99] Fragt nun Jemand: Wie kann die Seele, wenn sie von der Hochwelt niedersteigt und in den Himmelskörpern weilt, jene Welt sich vorstellen und ihrer sich erinnern, da sie ja doch nicht mit Erinnerung begabt war, ehe sie zu ihr niederstieg? so antworten wir: Die Seele erbat sich, als sie im Himmel war, von der Geistwelt die Erinnerung als Spende. Dieselbe bedurfte dann, obwohl sie Erinnerung hatte, gar wenig derselben, so lange sie im Himmel weilte, denn es bestand kein Abstand in den vielen verschiedenen Körpern, und nicht zogen die Dinge, die nur in langer Zeit entstehen, an ihr vorüber, so dass sie ganz dessen, was in der Hochwelt ist, hätte vergessen können. Deshalb begnügte sie sich mit der geringen Bewegung, um sich dessen, was in der Hochwelt ist, zu erinnern.

Sagt nun Jemand: Wenn schon geringe Zeit und wenige Dinge die Seele viele Erinnerungen vergessen liess, so muss nothwendig die Menge der Dinge und die Länge der Zeit die Erinnerung aufheben. Dies müsse deshalb geschehen, weil, wenn

Welt zu schauen, sie erhebt sich in ihrer Kraft und wendet sie hier anders an, als sie sie, während sie dort war, anwandte. Denn sie erfasste die Dinge dort leichtesten Laufs, während sie hier sie nur mit Mühe und Abmüdung ergreift. Auch erhebt sich diese Kraft nur in den bevorzugten und glücklichsten Menschen. Mit dieser Kraft sieht die Seele die erhabenen Hochdinge, die dort oder hier sind. Wenn nun die Kraft der Seele sich erhebt und sie jene Welt erschaut, so philosophirt sie darüber und unterwirft sie dieselbe einer Forschung, aber ohne Nachdenken oder Worte, oder irgend etwas, deren Anfänge sie von etwas Anderem hernehmen müsste. Denn die Dinge in jener Welt sind Uranfänge, hinter denen es keine anderen Anfänge mehr giebt. Deswegen ist die Rede darüber nur Eine, sie mögen in der Hochwelt oder in der Niederwelt sein. Die Seele nun sieht hier mit der Kraft, mit der sie sah, als sie dort war, nur ist dazu hier nöthig, dass ihre Kraft sich erhebt, dessen bedurfte sie aber nicht, als sie dort war.

Unter dem „sich erheben" verstehen wir nun, dass die Seele, wenn sie die Geistwelt erkennen will, ihre Kraft von dieser Niederwelt hoch erhebt. Dies ist wie bei einem Mann [98], der einen Berg besteigt. Der wirft seinen Blick nach unten und nach oben. Dann sieht er Dinge, die ein anderer, der nicht zu dieser Stelle aufstieg, nicht besichtigen kann. Dasselbe gilt von der Seele, sie sieht, wenn sie ihre Kraft zur Hochwelt erhebt, Dinge, die kein Anderer, der nicht so that wie sie, schaut. Ihre Kraft ist ihr Blick, wodurch sie erkennt, was dort war, in welchen der beiden Stätten dies auch gewesen sein mochte. Nur dass, als sie in der Geistwelt war, sie ihren Blick nicht nach oben zu richten brauchte. Diese Erhebung ist nun ihre That, wodurch sie das, was dort ist, erreicht, während sie in dieser Welt ist. Erhebt sich die Kraft der Seele aus dieser Niederwelt, so erhebt sie sich erst zum Himmel, und dann zu dem, was über dem Himmel ist.

Ist dem nun so, so kehren wir zu unserem Thema zurück und behaupten: Die Erinnerung beginnt nur vom Himmel; denn wenn die Seele wie ein Himmelsding geworden ist, so erinnert

an dem Betrachteten (durch Betrachtung Erfassten) oder an den Naturdingen statt. Die festbestehende Kraft aber liegt nur in den Substanzen, welche in den Dingen ohne Ueberlegung und Betrachtung wirklich statthaben, denn sie erschaut die Dinge mit Augen.

Fragt nun Jemand: Wie kann denn die Seele, wenn sie in dieser Welt ist, die Dinge in der Geistwelt erkennen? Wie erfasst sie dieselben? etwa durch die Kraft, womit sie jene Dinge erkannte, als sie noch in jener Welt war? Oder thut sie dies ohne diese Kraft? Wenn sie dieselben durch diese Kraft erkannte, dann muss sie demnach die Geistdinge hier so erfassen, wie sie sie dort erfasste, und das ist absurd. Denn dort war sie bloss und rein, und hier ist sie mit dem Körper vermischt. Erfasst aber die Seele hier die Dinge durch irgend eine That, und ist die That etwas Anderes als die Kraft, so muss sie ohne Zweifel die geistigen Dinge hier ohne ihre Fassungskraft ergreifen. Das aber wäre ebenfalls absurd. Denn alles, was erfasst, kann nur durch die in ihm liegende Kraft, welche es nur bei seinem Untergang verlässt, etwas erfassen.

Wir behaupten nun: Die Seele kennt die erhabenen Geistdinge hier durch dieselbe Kraft, womit sie sie erkannte, während sie dort war, nur dass sie, da sie im Körper ist, noch etwas Anderes bedurfte, wodurch sie die Dinge, die sie (dort) rein erfasste, hier ergreifen konnte. Da liess denn [97] die Kraft die That (aus sich) hervorgehen und machte sie zu einer handelnden. Denn die Seele begnügte sich in der Hochwelt mit ihrer Kraft, und bedurfte sie der That nicht. Als sie aber hier war, bedurfte sie der That, da begnügte sie sich mit ihrer Kraft nicht. Die Kraft ist es, die in den geistigen Hochdingen, die That hervortreten liess und zur Vollendung brachte. In den körperlichen Dingen aber ist es die That, welche die Kraft zur Vollendung und bis zum Endziel bringt.

Wenn dem nun so ist, kehren wir zurück und behaupten: Mit demselben Mittel, wodurch die Seele die hohen Geistdinge dort sah, sieht sie sie auch hier, nämlich mit ihrer Kraft. Die That ist nur das „sich erheben“ der Kraft. Denn die Seele sehnt sich, jene

Wenn die Seele in dieser Sinneswelt ist, erreicht sie das, was in der Geistwelt ist, nur durch eine That, die sie sich hier von dort entlehnt, nicht aber durch ihre Kraft. Deshalb erfasst sie auch nicht ganz die Dinge, welche sie in der Geistwelt sah, denn die That sucht die Kraft in die Sinneswelt zu versenken, und hindert sie sie, hier das zu erfassen, was sie (dort) erfasst hat.

Behauptet Jemand, dass, wenn Jemand etwas in der Kraft erfasst und es dann in der That ergreift, so sei dies fester und stärker, denn die That sei ja nur die Vollendung (der Kraft), so antworten wir: Unterscheide! Erfasst Jemand etwas dadurch, dass er den Eindruck davon annimmt, so wird die Kraft sinnlich wahrnehmend. Dann ist es, als ob sie nur den Grundriss des Dinges annehme, und vervollkommnet die That den erfassten Grundriss. Die That ist dann die Kraft vollendend. Wenn aber der Erfassende das Ding erfasst, ohne erst den Grundriss in sich aufzunehmen, so ist dann die Kraft zur Erfassung des Dinges sich selbst genug. Ist sie aber nicht sich selbst genug, und kommt ihr dann etwas zu, das in sie eindringt, so schädigt sie dieser Eindruck und verdirbt sie, besonders wenn derselbe ihr entgegengesetzt und nicht von ihrer Art ist.

Behauptet nun Jemand: Wenn sich dies so verhält, so ist die Kraft der Seele, durch welche sie die Geistesdinge richtig erfasst, deshalb schon verdorben, weil sie dieselben nur durch die That erfasst, denn die That verdirbt ja die Kraft, so antworten wir: Die Kraft wird nimmer verdorben, sondern sie lässt nur, wenn ihr die That zukommt, die Seele hervortreten [96].

Als Beweis hierfür dient, dass, wenn die Seele die Ausübung der That auf die Geistdinge unterlässt, und somit des Nachdenkens zur Erfassung jener Welt nicht bedarf, die Kraft zu ihr zurückkehrt, ja besser gesagt, die Kraft erhebt sich, denn sie hat die Seele nicht verlassen, und diese sieht dann die Dinge, die sie sah, bevor sie in diese Welt kam, ohne dazu der Betrachtung und des Nachdenkens zu bedürfen. Bedurfte sie nun der Betrachtung nicht, so bedurfte sie auch der That nicht, denn die That ist eine Art Betrachtung. Die That findet entweder

VIII b[1]. Buch.

Kraft und That.

Wir behaupten: In dieser Welt ist die That vorzüglicher als die Kraft, in der Hochwelt aber ist die Kraft vorzüglicher als die That. Dies, weil die Kraft in den Geistsubstanzen nicht von Ding auf Ding ausser ihnen zu wirken braucht. Dieselbe ist ja vollendet, vollkommen. Sie erfasst in der That die geistlichen Dinge, wie das Gesicht hier die sinnlichen Dinge ergreift. Die Kraft ist somit dort, wie das Gesicht hier. In der Sinneswelt dagegen muss die Kraft zur That werden, und dazu, dass sie die sinnlichen Dinge erfasse, heraustreten. Sie weiss, dass dieselben nur Schalen der Substanzen sind, die sie in dieser Welt umhüllen. Sie kann nicht zu den Substanzen und den Kräften der Dinge gelangen, es sei denn, sie durchdringe die Schalen. Hierzu bedarf sie der That. Sind aber die Substanzen bloss und die Kräfte enthüllt, so ist die Kraft sich selbst genug und bedarf zur [95] Erfassung der Substanz der That nicht.

Wenn dem nun also ist, so kehren wir zu unserem Thema zurück und behaupten, dass die Seele, wenn sie an geistiger Stätte ist, sie nur ihr Wesen beschaut, sie erfasst die dortigen Dinge mit ihrer blossen Kraft. Denn die dortigen Dinge sind einfach, das Einfache wird aber nur von dem erfasst, was, wie es selbst, einfach ist. Ist sie aber an dieser sinnlichen Stätte, so erfasst sie, wegen der vielen umhüllenden Schalen, nur mit grosser Anstrengung das, was hier ist. Die Anstrengung ist aber eine That, und die That ist zusammengesetzt. Das Zusammengesetzte kann aber nie das Einfache recht eigentlich erfassen.

1) In den Manuskripten steht. Dies ist ein Kapitel, für das im Manuskript kein (Kopf) Ueberschrift sich vorfindet. Die Ueberschrift ist ergänzt.

wände, so dass das, was sie verbunden und vereint habe, sich trenne. [94] Die wahre, d. i. die geistige Liebe aber verbinde alles Geistige und Lebende in geistiger Weise und mache sie zu Einem Geistigen. Nimmer trennen sich diese, denn dort sei nichts, was diese Liebe überwinden könnte, da jene Welt ganz und gar reine Liebe sei. Da giebts keine Verschiedenheit ihrer Wesenheit und keinen Gegensatz. Verschiedenheit und Gegensatz sind vielmehr nur in dieser Welt und deshalb erstarkt die Uebermacht über die Liebe und werden die Dinge getrennt, welche die Liebe einte. Die Hochwelt ist aber nur Liebe allein. Ein Leben aber, aus dem, wie wir öfter sagten, alles Leben hervorbricht, ist eine Fügung (Harmonie), welche nimmer getrennt werden kann, wie wir dies oben erklärten.

---

die Körpermasse, sondern er ist Vieles dadurch, dass in ihm eine Kraft ist, die stark genug ist, viele Dinge zu thun. Er hat nur Eine Gestaltung, doch ist dieselbe [93] eine geistige. Der Geist ist durch seine Gestalt zwar begrenzt, doch gehen alle Gestaltungen, innere und äussere, aus ihr hervor. Von dieser Kraft gehen alle unter dem Geiste stehenden Kräfte und die That (Wirklichkeit) aus. Auch kann man den Geist nicht so wie den Körper theilen, denn bei diesem geht die Theilung in gerader Linie nach aussen, die Theilung des Geistes aber geht immer fort nach innen, d. h. sie findet im Innern der Dinge statt.

Ich behaupte: Im Geist sind alle Geister und alle Leben enthalten. Dies, weil sie in ihm sich abtheilen. Die Theilung im Geist geschieht nicht dadurch, dass die Dinge dort in ihm beständen, noch die Dinge in ihm zusammengefügt würden, vielmehr schafft er die Dinge, jedoch schafft er eins nach dem anderen in Reihung und Ordnung.

Der Urschaffer aber schafft alle Dinge, die er macht, ohne Vermittelung, zugleich, mit einem Mal.

Wir behaupten nun, dass wie im Geist alle Dinge, die unter ihm stehen, enthalten sind, so sind auch im Allleben alle Naturen des Lebenden enthalten, auch sind in jedem Leben viele Lebende, nur sind solche schwächer und geringer als die höher stehenden Leben. Das Leben hört nicht auf von dem dem Geist näher Stehenden übertragen zu werden, bis zu dem kleinen und schwachen Leben die Kraft gelangt, um dort dann anzuhalten. Dann wird das Leben, auf welches die Kraft des Alllebens fällt, ein lebend Individuum. Diese Eintheilung ist nun eine solche, die nicht (in sich) verschieden sein kann.

Wir behaupten nämlich, dass das Lebende, wenn auch von ihm eins im anderen steckt, wie das Einzelwesen in der Unterart und die Unterart in der Art, die Art in der Gattung, doch zusammen Ein Leben bilde, das nicht in sich verschieden sei.

Dies gliche hierin etwa der Liebe, von der man sagt, sie rühre von der Vollliebe her; von dieser sagt man, sie sei in der sinnlichen Welt und bestehe als Eine in den Uranfängen, sie füge die Dinge zusammen, nur dass öfter eine Uebermacht sie über-

kommen nur ihm, doch keinem anderen Dinge zu, und sie gehen durchaus nicht über ihn hinaus; so antworten wir: Setzt man den Geist als so beschaffen, so kürzet man ihn und macht ihn zu einer niedrigen, gemeinen, irdischen Substanz, da er sein Wesen nie überschreiten und seine Eigenschaften nur gleichsam seine Vollendung sein sollen, und nichts bestände, was zwischen Geist und sinnlicher Wahrnehmung einen Unterschied machte. Dies ist aber sehr absurd, dass [92] der Geist und sinnliche Wahrnehmung Eins sein sollten.

Wir können unsere Behauptung mit geistigen Gleichnissen darstellen, damit wir wissen, wie der Geist ist, und dass es ihm nicht beliebt, allein und einzeln zu sein und ebenso wenig, dass etwas anderes allein so wie er selbst sei. Das Beispiel, an dem wir ihn darstellen können, wäre die Allform in Pflanze oder Thier. Findet man, dass diese alle sowohl Eins, als auch Nichteins sind, so weiss man, dass jedes Einzelne derselben, wenn es auch eins ist, doch mit vielen verschiedenen Dingen versehen ist.

Die schaffende Kraft, die in dem Stoff die Dinge wirkt, ist, wenn sie auch nur eine ist, doch mit verschiedenen Eigenschaften versehen. Wir wollen sagen, sie macht das einige Ding zum vielfachen. Man nehme z. B. das Gesicht. Ist dasselbe auch nur Eine Körpermasse, so macht doch die Kraft in ihm einen Theil desselben zum Auge, einen anderen zur Nase, einen anderen zum Mund. Die Nase wiederum, ist, wenn sie auch nur Eine ist, nicht rein Eine, sondern sie ist aus vielen Dingen, wie Venen, Nerven, Knorpeln zusammengefügt. Die Venen ferner sind, obwohl sie nur Eins sind, doch wieder aus den vier Grundstoffen des Körpers, wie Blut und dergleichen, zusammengesetzt. Das Blut endlich, ist, wenn es auch nur Eins ist, doch aus anderen Dingen gefügt. So geht es fort, bis man zu den Uranfängen, d. i. Stoff und Form, die ja allein einfach sind, gelangt.

Ebenso ist der Geist Eins und Nichteins, nur ist diese Eigenschaft in ihm etwas Höheres, Erhabeneres und Vorzüglicheres als die vorher erwähnte körperliche Eigenschaft. Ebenso ist der Geist Eins und Vieles. — Zwar ist er nicht Vieles, wie

alle, obwohl sie viele und verschiedene sind, doch nur irdische sein können, so wandelt das in jener Lebenswelt Wandelnde nur den Wandel des Lebens. Alle Dinge, an denen es vorüber zieht, sind ebenfalls Leben. Das Lebendige wandelt auf jener Erde. Es zieht dort zwar verschiedene Wege des Lebens, Weg auf Weg; wenn es aber auch verschiedene dieser Wege wandelt, so thut es dies nur, [91] bis es zu ihrem Endziel gelangt, ohne den Anfang derselben zu verlassen. Dies ist nun gerade dem entgegengesetzt, was in dieser Niederwelt stattfindet. Denn der, welcher hier irgend welchen Weg geht, trennt sich, wenn er auf einer anderen Stelle von diesem irdischen Weg ist, sowohl von dem Anfang als den anderen Theilen dieses Weges, denn er ist dann eben nur am Ende desselben, wir meinen an der Stelle, wo er sich gerade befindet.

Der aber, welcher im Lande des Lebens wandelt, geht bis zum Ende dieses Landes, ohne sich vom Anfang desselben zu trennen. Er ist ja am Anfang, Ende und in der Mitte desselben in demselben Zustand. Wenn er dann auf dieser Erde einen nicht ebenmässigen Weg wandelt, und er in einem Theil dieser Erde mehr und in einem anderen weniger wandelt, er ferner in einem Theil des Weges ist, ohne in dem anderen zu sein, so thut der, welcher auf dieser Erde, sei es im Geist oder im Leben, wandelt, dies doch nicht im Geist der That nach, noch im Leben der That nach, sondern er thut es im Geist und Leben nur der Kraft nach, und ist er mangelhaft, dem Entstehen und Vergehen anheimfallend. Der Geist und das Leben, die in der That sind, sind in jedem Geistigen und jedem Leben gleichmässig.

Ist dem nun also, so sagen wir, dass die Dinge allesammt im Geiste sind und der Geist eben die Dinge ist. Ist der Geist, so sind auch die Dinge, und sind die Dinge nicht, so ist auch der Geist nicht. Der Geist ist aber nur deshalb alle Dinge, weil in ihm alle Eigenschaften der Dinge sind. Nun giebt es in ihm keine Eigenschaft, ohne dass sie etwas ihr Angemessenes schaffe. Dies deshalb, weil es im Geist Nichts giebt, das nicht dem Sein von etwas Anderem entsprechend wäre.

Behauptet nun Jemand: Die Eigenschaften des Geistes

übenden ist kein Unterschied. Diese Bewegung, wir meinen die letzte Bewegung des Geistes, ist nicht ein viele Dinge umfassendes Leben, sondern vielmehr ein solches, welches nur Einem Dinge zufällt, und deshalb ist es individuell und der sinnlichen Wahrnehmung anheimfallend. Deshalb ist auch [90] das Individuelle nicht ganz und gar Leben, dagegen muss Etwas, das geistig ist, ganz und gar Leben sein. Nichts giebt es in ihm, das nicht lebendig wäre.

Wir behaupten: Die Bewegungen des Geistes sind Substanzen. Es giebt ferner unter den Substanzen, die nach dem Geist kommen, keine, die nicht eine That des Geistes wäre. Der Geist schafft aber die Substanzen nur durch seine Bewegungen, denn er ist die erste That des ersten wahren Schöpfers. Deshalb hat er eine Kraft, die in keinem anderem zu finden ist. Der Geist bewegt sich in den Substanzen und die Substanzen sind Folgen dieser Bewegungen. Der Wahre (Gott) bewegt sich nur in der Geheimstätte des Wahren und tritt aus dieser Geheimstätte nicht hervor. Dieser Ort ist aber nur eine Stätte für den Geist allein. Diese Stätte ist aber nicht in der Weise einfach, als ob sie schmucklos einfach wäre, sondern sie ist einfach und ausgestattet.

Der Geist ist in derselben von steter Bewegung, er ruht nimmer, denn, wenn er ruhte, würde er durchaus nicht schaffen, und wenn er nicht schaffte, wäre er durchaus nicht Geist. Es ist unmöglich, dass der Geist nicht schaffe. Sein Thun ist nur Bewegung, und ist somit seine Bewegung eine geistige, während die Bewegung aller übrigen Substanzen erst ganz und gar durch sie zum Abschluss kommt.

Jede Substanz und jedes Leben geht nur von den Bewegungen des Geistes aus, somit hegt die Substanz des Geistes alle Substanzen unter ihm in sich, es hegt das Leben des Geistes alles Leben unter ihm in sich. Alles was hier wandelt, es sei Geist, es sei Leben, wandelt in lebendigem Wandel und ist im Uebergang zu lebenden Dingen.

Wie nun das auf dieser Erde Wandelnde nur in einem irdischen Wandel ist und die Dinge, an denen es vorübergeht,

Wenn nun aber auch die dortigen Dinge einfach sind, so findet man doch bei allen, dass sie mit einer Menge von Eigenschaften behaftet sind. Diese liegen in ihnen, ohne dass sie dadurch grösser oder mehr werden, wie dies bei den körperlichen Dingen der Fall ist.

Der Geist dort ist nicht in dem Sinne einfach, dass er etwas wäre in dem nichts ist, auch ist die Seele dort nicht in dieser Weise einfach, vielmehr ist Geist, Seele und alles dort zwar einfach, doch mit allen, jedem einzelnen [89] passenden Eigenschaften, versehen. Dies ist aber etwas mit Eigenschaften Versehenes und doch Einfaches, da es von den Uranfängen, d. h. denen des Lebens herrührt, und nicht von den Zweitanfängen, d. h. dem sinnlich Wahrnehmbaren, Zusammengesetzten stammt. Wir meinen damit, dass die That (Energie) des Ersten von den Zweitanfängen Eine und eine einfache, d. h. mit Einer Kraft begabte sei. Die That (Energie) des Ersten von den Uranfängen ist dagegen eine vielfache, d. h. sie hat vielfache Kraft.

Die Ursache hiervon ist, dass Alles, was der ersten Ursache nahe steht, in seinem Thun klarer und vielfacher ist, sowie es aber davon fern steht, ist es geringer und schwächer. Denn der Geist bewegt sich fortwährend gleichmässig, die eine seiner Bewegungen gleicht der anderen, er bleibt in demselben Zustande. Der Geist ist nicht einzig und allein in Einer seiner Bewegungen, sondern er ist eben die Gesammtheit seiner Bewegungen, auch ist seine Theilbewegung nicht Eine, sondern eine vielfache, nur dass, so bald die Bewegung dem letzten Dinge nahe kommt, des Geistes weniger wird, bis es zuletzt ein einfaches, mit Einer Kraft begabtes Ding ist. Von den Bewegungen, welche zwischen der ersten Bewegung des Geistes und der letzten derselben liegen, gehört jede einzelne zu der Gesammtheit der Bewegungen, die unter der Ersten stehen.

Die letzte Bewegung ist gleichsam nur eine Linie, d. h. ein fester Körper mit einander gleichen Theilen ohne Unterschied. Die letzte Bewegung des Geistes hegt nicht viele Vorzüglichkeit, denn in ihr ist keine andere Kraft, die sie anregte Leben zu schaffen. Zwischen ihr und dem keine Wirkung Aus-

sind Meere und rinnende Ströme und was sonst noch nach Weise des Lebens geht. Dort sind alle Wasserthiere, auch ist dort die Luft mit lebendigem Luftgethier ähnlich dieser Luft hier begabt. Die Dinge dort sind ganz und gar lebendig. Wie sollten sie nicht lebendig sein, da sie in der reinen Welt des Lebens sind? Der Tod mischt sich ihr gar nicht bei. Die Naturen der Thiere dort sind ähnlich den Naturen dieser Thiere, nur ist die dortige Natur höher und erhabener als diese hier, da sie eine geistige und durchaus keine thierische ist.

Wenn nun Jemand dies verneint und fragt: Woher sollen denn in die Hochwelt Gethier und Himmel [88] und das andere Erwähnte kommen? so antworten wir: Die hohe Geistwelt ist die lebende, vollkommene, in ihr sind alle Dinge. Da sie von dem ersten, vollkommenen Hervorrufer hervorgerufen ward, so ist in ihr alles was Seele und Geist heisst. Dort ist durchaus kein Mangel noch Noth; denn alles dort ist angefüllt mit Reichthum und Leben, dies Leben scheint ein solches zu sein, das auf- und überwallt.

Der Lauf des Lebens dieser Dinge entspringt nur Einer Quelle, nicht als ob dies nur eine Hitze und ein Hauch wäre, sondern es ist, als ob in ihnen allen nur Eine Qualität wäre, in der jede andere Qualität und jeder Geschmack sich vorfindet.

So behaupten wir: In dieser Einen Qualität findet sich der Geschmack vom Süss- und anderem Trank, kurz alles Geschmack Gewährende mit seiner Kraft, ebenso alles von lieblichem Geruch und alle dem Auge anheimfallenden Farben, sowie auch alles dem Tastsinn und dem Gehörsinn Anheimfallende, dann alle Melodei und Scansion, kurz alles den Sinnen Anheimfallende, findet sich in einer einfachen Qualität in der von uns beschriebenen Weise vor. Denn diese Qualität ist sowohl creatürlich als geistig, sie umfasst alle beschriebenen Qualitäten, sie ist nicht zu eng für irgend etwas von dem allen, doch vermischt sich die eine derselben nicht mit der anderen, noch verdirbt die eine die andere, vielmehr bleibt jede einzelne in ihr wohl bewahrt und in ihrer Grenze bestehend.

Ebenso ist Wasser und Luft dort stärker, denn beide sind dort lebend, noch lebendiger als beide in dieser Welt sind, denn jenes Leben ist es ja, welches auf diese beiden hier Leben spendet.

Zum Beweis dafür, dass die Elemente hier lebende sind, dient das aus ihnen Entstehende. Es entsteht Gethier im Feuer, im Wasser und in der Luft. Das in der Luft entstehende ist ein wenig mehr und deutlicher, das im Wasser entstehende ist klar, das im Feuer entstehende aber gering und verborgen. Denn auf das im Feuer entstehende machen die anderen Elemente keinen Eindruck und auf das in der Luft entstehende macht Wasser und Erde keinen Eindruck.

Zum Beweis hierfür dienen die aus den in uns liegenden Feuchtigkeiten gewordenen Dinge, wie das Fleisch und die ihm ähnlichen Gliedmassen. Denn das Fleisch ist nichts als fest gewordenes Blut. Das Fleisch hat Gefühl, das Blut aber, aus dem das Fleisch geworden, nicht. [87] Dasselbe gilt von den übrigen Elementen des Leibes, sie haben kein Gefühl. Aber der aus diesen zusammengesetzte Leib hat Gefühl und erleidet Einfluss.

Wenn nun dem so ist, wie wir beschrieben haben, kehren wir zu unserem Thema zurück und behaupten: Diese ganze Sinneswelt ist nur Gleichniss und Abbild von jener Welt. Ist nun diese lebendig, muss es jene noch mehr sein; ist diese Welt vollendet, vollkommen, so muss jene noch vollendeter und vollkommener sein. Denn jene Welt spendet ja dieser Leben und Kraft, Vollkommenheit und Dauer. Ist aber die Hochwelt höchst vollendet, müssen auch alle Dinge, die hier sind, dort in einer höheren erhabeneren Art sein, wie wir dies öfter behaupteten. Der Himmel dort hat Leben, in ihm sind Gestirne, so wie diese Gestirne in diesem Himmel. Nur sind sie ein einziges Licht, nicht ist zwischen je zweien eine Trennung, wie wir dies hier schauen, denn jener Himmel ist nicht körperlich.

Die Erde dort ist nicht morastig, sondern lebend, bebaut, darauf ist alles Gethier, und ebenso die Erdnatur, welche hier sich findet. Dort sind Pflanzen in Leibhaftigkeit gepflanzt, dort

VIII. Buch.

Vom Feuer und zwar davon, dass es die Eigenschaft der Erde habe.

Das Feuer ist nur eine Kraft in dem Stoff. Dasselbe gilt von allen ihm ähnlichen Dingen. Das Feuer ist seinerseits nicht ohne ein Schaffendes, es entsteht auch nicht durch die Reibung der Körper, wie manche glauben. Es tritt nur bei der Reibung der sinnlichen Körper hervor, denn in jedem Körper ist Feuer. Wenn nun die Körper, einer an dem andern, sich reiben, so werden sie warm, und wenn sie warm geworden sind, tritt das Feuer in ihnen zwar hervor, doch rührt das Feuer nicht von ihnen her. Auch ist der Stoff nicht Feuer der Kraft nach, noch ruft derselbe die Form des Feuers hervor, vielmehr ist im Stoff eine schaffende Kraft, welche sowohl die Form des Feuers als die der übrigen Dinge hervorruft. Der Stoff nimmt diese Wirkung zwar an, jedoch ist die Kraft in ihm die Allseele, welche stark genug ist, in dem Stoff sowohl Feuer als die anderen Himmelsformen zu bilden. [86] Diese Seele ist nur Leben des Feuers und eine Kraft in ihm. Beide, Leben und Kraft, sind nur Eins.

Deshalb sagt Plato: In einem jeden der Urkörper ist eine Seele, und diese schafft dies den Sinnen anheimfallende Feuer. Wenn dem so ist, so behaupten wir: Das was hier das Feuer schafft, ist irgend ein Feuerleben, und dies ist das verborgene Feuer. Dann ist das Feuer, welches über diesem Feuer in der Hochwelt ist, würdiger, Feuer zu heissen. Ist dies das Feuer in Wahrheit, so hat es nothwendig Leben. Sein Leben ist dann etwas Höheres und Erhabneres als das Leben dieses Feuers hier, denn dies Feuer ist ja nur ein Abbild von jenem. Es ist somit klar und deutlich: Das Feuer in der Hochwelt ist Leben und dies Leben (in der Hochwelt) schaltet über dies Leben mehr als dies (irdische) Feuer.

gemeine Lust dies thut, so dass sie das Ewige verschmähte, um dadurch die Lust dieser Sinneswelt zu erreichen.

Solche Seelen [85] wissen nicht, dass sie von der wahren Lust fern stehen, da sie der vergänglichen Lust, die weder Dauer noch Bestand hat, sich zuwandten. Ist dagegen die Seele stark, die Sinneswahrnehmung und das vergängliche Sinnliche zu verschmähen und nicht sich an sie zu halten, so leitet sie diesen Leib in der leichtesten Weise, ohne Mühe und Noth. Sie wird der Allseele ähnlich und verhält sie sich wie diese im Wandel und Leitung. Zwischen beiden herrscht dann weder Trennung noch Unterschied.

Auch können wir nichts von dem, was in einigen Theilen der Seele ist, wahrnehmen, bevor es über unsere ganze Seele kommt (sie ganz erfasst), z. B. die Begierde. Wir können dieselbe, so lange sie in der Kraft der Begehrseele besteht, nicht wahrnehmen, kommt sie aber zu der Sinneskraft und der Denk- und Einsichtskraft, dann nehmen wir sie wahr. Bevor sie aber zu diesen beiden Kräften gelangt, nehmen wir sie nicht wahr, selbst wenn sie dort gar lange weilte.

Wir behaupten nun: Jede Seele hat etwas, was sich mit dem Körper unten, und etwas, was sich mit dem Geist oben verbindet. Die Allseele ordnet den Allkörper durch einen Theil ihrer Kraft, ohne Mühe und Pein, denn sie ordnet denselben nicht erst durch Ueberlegung, wie dies unsere Seelen mit unseren Leibern thun, sondern sie thut dies nur in einer geistigen, allgemeinen Weise, ohne nachzudenken oder zu betrachten.

Ihre Anordnung findet ohne Betrachtung deshalb statt, weil dies ein Allleib ist, worin keine Verschiedenheit stattfindet und dessen Theil dem Ganzen gleicht. Sie hat weder verschiedene Mischungen, noch einander nicht entsprechende Glieder zu ordnen, so dass sie verschiedener Anordnung bedürfte. Der Allleib bildet vielmehr nur Einen, in sich zusammenhängenden Körper mit einander ähnlichen Gliedern, auch ist seine Natur nur Eine, ohne eine Verschiedenheit in sich zu hegen. Dagegen ist die Theilseele in diesen unseren Theilleibern zwar erhaben, und leitet sie in erhabener Weise den Körper, jedoch leitet sie denselben nur mit Mühe und Pein, da sie nur mit Betrachtung und Ueberlegung dies thun kann. Sie hat aber nur deshalb Betrachtung und Ueberlegung, weil die Sinneswahrnehmung sie damit beschäftigt, die Sinnesdinge zu betrachten. Dadurch kommt Schmerz und Kummer über sie, weil Dinge, ausserhalb ihrer Natur, auf sie niedersteigen. Diese machen sie nachlässig und zweifelhaft, und hindern sie, ihren Blick auf ihr Wesen und ihren in der Geistwelt verbliebenen Theil zu richten. Denn das Niedrige übermochte sie, wie tadelnswerthe Begierden und

alsbald verschwinden. Denn die Einflüsse sind ja nur Spuren, und jede Spur schwindet hin, verdirbt und wird verwischt, wenn ihr Urheber ihr nicht Wesen verleiht. [83] Dann tritt die Schönheit derselben nicht hervor, dieselbe schwindet hin, ohne dass die Weisheit und Kraft ihres Urhebers offenbar geworden ist.

Verhält sich dies nun so, und ist es die Seele, die die wunderbaren Eindrücke in dieser Welt hervorruft, so müht sie sich, diese Eindrücke bleibend zu machen. Denn wenn sie in ihre Welt zurückkehrt und in ihr ist, so erschaut sie jene Anmuth, Licht und Kraft. Sie nimmt dann von diesem Licht und dieser Kraft, wirft dies auf diese Welt und stärkt sie mit Licht, Leben und Kraft. So ist der Zustand der Seele, und so ordnet sich der Zustand dieser Welt, und hängt dieselbe in sich zusammen.

Wir wollen unsere Ansicht hierüber klar machen, sie feststellen und kund thun. Wir behaupten: Die Seele sinkt nicht ganz und gar in diese sinnliche Niederwelt hinab, dies thut weder die Allseele noch unsere Seelen, es bleibt vielmehr etwas davon in der Geistwelt, das jene nicht verlässt. Denn es ist unmöglich, dass etwas seine Welt ganz verlasse; dies könnte ja nur durch sein Verderben und den Austritt aus seinem Wesen geschehen. Somit ist die Seele, wenn sie auch zu dieser Welt niedersinkt, doch ihrer Welt anhangend. Dann es ist möglich, dass sie dort sei, ohne zugleich von dieser Welt ganz frei zu sein.

Fragt dann Jemand: Warum nehmen wir jene Welt nicht so wahr wie diese? so antworten wir: Weil die Sinneswelt uns übermächtigt, unsere Seele von ihren tadelnswerthen Lüsten und unsere Ohren von dem vielen Gelärm und Gerede voll sind, so nehmen wir weder jene Geistwelt wahr, noch erkennen wir was die Seele uns davon zubringt. Wir sind nur dann stark, die geistige Welt und das, womit die Seele uns von ihr stärkt, wahrzunehmen, wenn wir uns über diese Welt erheben, ihre niedrigen Begierden verschmähen und uns mit nichts von ihren Zuständen beschäftigen; nur dann können wir sie und das von ihr auf uns Niedersinkende vermöge der Seele wahrnehmen.

vielmehr giebt es dort nichts, als den Urschöpfer. Deshalb wendet er sich nach einem zwingenden Gesetz, welches der Urschöpfer in ihn legte, nach unten, und spendet er sein Licht und seine Kraft auf die Dinge unter ihm, bis er zur Seele gelangt. Hat er diese erreicht, so bleibt er stehen, [82] und schreitet er nicht über sie hinaus, denn die Seele bildet das Ende der Geistwelt, wie wir dies öfters aussprachen.

Wenn der Geist niedergestiegen ist, bis dass er zur Seele gelangte und auf sie irgend einen Eindruck machte, so lässt er sie mit all ihren Thaten allein, er beginnt wieder nach oben zu steigen, bis er zur ersten Ursache gelangt, dort bleibt er dann stehen und sinkt nicht nach unten. Denn er weiss aus Erfahrung, dass dort zu weilen und ihr, d. h. der ersten Ursache anzuhängen, vorzüglicher und nützlicher ist, als Licht, Kraft und alle sonstige Vortrefflichkeit.

Ebenso gilt von der Seele, dass wenn sie des Lichts, der Kraft und sonstiger Vorzüglichkeit voll geworden, sie in ihrem Wesen deshalb nicht stehen bleiben kann, weil diese Vorzüglichkeit in ihr eine Sehnsucht zum Thun anregt; sie geht dann nach unten und nicht nach oben, denn der Geist bedarf nichts von ihren Vorzügen, vielmehr ist er ja die Ursache derselben. Da sie also nicht nach oben sich wenden kann, wendet sie sich nach unten und spendet von ihrem Licht und sonstigen Vorzügen allem, was unter ihr ist. Sie füllt diese Welt dann an mit Licht, Schönheit und Anmuth. Hat sie aber auf diese Sinneswelt irgend einen Eindruck gemacht, so geht sie rückkehrend zu ihrer Geistwelt zurück, sie hält sich eng und fest an dieselbe und weiss zweifellos, dass die Geistwelt edler und erhabener ist, als die Sinneswelt. Sie blickt fortwährend auf sie und begehrt durchaus nicht, in diese Welt zurück zu kehren.

Wir behaupten: Wenn die Seele in diesen sinnlich wahrnehmbaren, niedrigen Dingen steckt, so hat sie sich mit den Dingen verbunden, welche nur wenig Kraft und nur schwaches Licht besitzen. Denn so lange sie in dieser Welt wirkt und wunderbare Einflüsse in ihr ausübt, so hält sie es nicht für nothwendig, diese (von den Dingen) loszulösen, dass sie

bemerken an den Pflanzen und anderem Wachsenden, wie den Thieren, zunächst weder äussere Schönheit, noch Anmuth, doch währt es nicht lange, dass bei ihnen aus dem Inneren heraus schöne glänzende Farben, [81] liebliche Gerüche und wunderbare Früchte erspriessen. Wenn nun die Seele sich nicht in den Naturkörpern bärge, noch fortwährend die vielen wunderbaren, wirkungsreichen Eindrücke auf sie hervorbrächte — damit meinen wir die Natur — so würde der Körper schnell verderben und vergehen. Derselbe würde weder dauern, noch zur Vollendung gelangen, wie dies jetzt doch stattfindet. Denn da die Seele den Glanz des Körpers, seinen Schmuck und den Eindruck der Natur auf den Körper sieht, so ergiesst sie auf denselben ihre erhabene Kraft und schafft in ihm wirkende Mächte, auf dass sie wunderbare Thaten, die den Betrachter staunen machen, hervorrufe.

Wir behaupten nun, dass die Seele, wenn sie sich auch im Innern des Körpers birgt, doch im Stande ist, aus demselben heraus zu treten, sie kann ihn zurücklassen, um zu ihrer erhabenen Geistwelt zu wandeln und die beiden Welten zu verbinden. Verbindet sie aber diese beiden mit ihren eigenen Vorzüglichkeiten, so wird sie sich des Vorzugs jener Welt aus Erfahrung bewusst; hat sie doch die hohen, erhabenen Vortrefflichkeiten derselben richtig kennen gelernt und somit auch den Vorzug jener Welt vor dieser. Dies findet deshalb statt, weil, wenn sie erst von schwacher Natur gewesen ist, dann die Dinge erfuhr und durch Erfahrung wusste, dies ihr grösseres Wissen und Einsicht von der Kenntniss des Guten verleiht. Dies ist aber besser, als wenn sie die Dinge nur durch Wissen, nicht durch Erfahrung erfasste.

Wir behaupten: Wie der Geist nicht stark dazu ist, in seinem Wesen stehen zu bleiben, weil in ihm eine vollendende Kraft und ein ausstrahlendes Licht ist, sondern er einer Bewegung und eines Ganges, sei es nach oben, sei es nach unten, bedarf, so kann er auch nicht nach oben gehen, um sein Licht auf das über ihm auszustrahlen, denn über ihm giebt es nichts neu Hervorgerufenes, dass er sein Licht darauf spenden könnte,

Dauer beruht in diesem Sein und in der Fortpflanzung, auf dass sie bleiben und dauern in Aehnlichkeit mit den dauernd bestehenden Geistesdingen.

Wir behaupten: Die Natur zerfällt in zwei Arten, in eine geistige und eine sinnliche. Wenn nun die Seele in der Geistwelt ist, [80] so ist sie vortrefflicher und erhabener; ist sie aber in der Niederwelt, so ist sie geringer und niedriger. Dies aber rührt von dem Körper her, in dem sie ist. Wenn nun aber auch die Seele in der Geistwelt geistig ist, muss sie doch etwas von der Sinneswelt erfassen und darin sein, denn ihre Natur ist der Geistwelt und der Sinneswelt entsprechend. So darf man die Seele weder schelten, noch tadeln, dass sie die Geistwelt verliess und in dieser Welt ist, denn sie ist zwischen beide Welten gestellt. Die Seele ist in diesem Zustande nur deshalb, weil, wenn sie auch eine von den erhabenen göttlichen Substanzen ist, sie doch zugleich das Ende derselben und der Anfang der natürlichen, sinnlichen Substanzen ist. Ist sie aber der natürlichen, sinnlichen Welt benachbart, so ist es nicht nöthig, dass sie von derselben ihre Vorzüge zurückhalte und nicht auf sie ergiesse. Sie spendet vielmehr derselben ihre Kräfte und schmückt sie im höchsten Maasse. Bisweilen freilich erfasst sie etwas von der Niedrigkeit derselben, jedoch hütet und schützt sie sich davor, dass etwas von den niedrigen, tadelnswerthen Zuständen der Sinneswelt sich ihr beimischt.

Wir behaupten: Da es der Seele nothwendig ist, ihre Kraft auf diese Sinneswelt auszuschütten und sie zu schmücken, so begnügt sie sich nicht damit, dass sie nur das Aeussere ziere, sie wird sich vielmehr dem Inneren zuwenden, hierauf macht sie Eindruck und verleiht ihm der Kräfte und wirkenden Mächte soviel, dass der, welcher die Dinge zu erkennen strebt, davon verwirrt wird, und die Rede zu stumpf ist, solche zu beschreiben.

Einen Beweis dafür, dass dies so ist, d. h. dass die Seele das Innere der Körper mehr schmückt als das Aeussere, ist, dass sie im Inneren der Körper, aber nicht im Aeusseren derselben wohnt. Und der Beleg dafür liegt darin, dass sie ihre Thaten nur von innen heraus, nicht von aussen kund thut. Denn wir

und ausserhalb ihrer guten Natur stände. Jeder Körper erfasst von ihrer Kraft und Güte nur so viel, als er davon annehmen kann.

Wir behaupten ferner, die erste Wirkung, die die Seele hervorruft, trifft die Materie, da diese das erste Sinnliche ist, und als das Erste Sinnliche muss sie nothwendig das Gute von der Seele zuerst empfangen. Unter dem Guten verstehen wir aber die Form. Darauf erfasst [79] jedes der sinnlichen Dinge von dem Guten soviel es annehmen kann.

Wir behaupten nun: Als die Materie die Form von der Seele annahm, entstand die Natur, darauf formte die Seele die Natur und machte sie zu einer das Sein nothwendiger Weise annehmenden. Die Natur ward aber nur dadurch zu einer das Sein annehmenden, dass von der Seelenkraft und den Hochursachen etwas in sie gelegt ward. Dann stand das Thun des Geistes bei der Natur und dem Anfang des Seins still. Das Sein ist somit das Ende der formenden, geistigen und der Anfang der in's Sein rufenden Ursachen. Die schaffenden und die Substanzen formenden Ursachen brauchten also nicht still zu stehen, als bis sie zur Natur gelangten.

Dies ist nun also nur wegen der ersten Ursache, welche die geistigen Wesenheiten als Ursachen und zu formenden Kräften für die zufälligen, dem Sein und Vergehen anheimfallenden Formen werden liess. Denn die Sinneswelt ist nur ein Hinweis auf die Geistwelt und die darin befindlichen geistigen Substanzen, und eine Erklärung ihrer herrlichen Kräfte und edlen Vorzüge und ihrer Güte, die immerfort aufwallt und aufsprudelt.

Wir behaupten ferner: Die Geistesdinge hängen eng zusammen mit den Sinnesdingen; der Urschöpfer aber hängt weder mit den Geistes- noch den Sinnesdingen eng zusammen, vielmehr umfasst er alle Dinge in sich. Jedoch sind die Geistesdinge geheime Wesenheiten, denn sie gehen von der Urwesenheit ohne Vermittlung hervor. Die Sinnesdinge sind dagegen vergängliche Wesenheiten, da sie nur Grundzüge der verborgenen Wesenheiten und ihre Gleichnisse sind. Ihr Bestand und ihre

bei jeder Natur nothwendig, dass sie ihre Wirkungen ausübe und auf das was unter ihr ist, Eindruck mache, und dass das Ding auf sich wirken lasse, und die Einwirkungen von dem über ihm zunächst Liegenden annimmt. Denn das Höhere macht auf das Niedere Eindruck.

Nichts von den geistigen und natürlichen Dingen bleibt in seinem Wesen stehen, keins unterlässt es zu wirken, es sei denn, als letztes der Dinge, so schwach, dass sein Wirken kaum hervortritt.

Einen Beweis dafür, dass die Naturdinge weder stehen bleiben, noch es unterlassen können zu wirken, liefert das Samenkorn. Dasselbe wird dem Schoss der Erde anvertraut und nimmt von einem Punkte (Keim), der weder messbar, noch wägbar ist, seinen Anfang. Es ist, als ob dies etwas Geistiges, und nicht ein Körper wäre. Es hört dann nicht eher auf, den Weg der That zu beschreiten, bis es aus seinem Wesen heraustritt. Es verrichtet sein Thun und bildet seine Form. Es bleibt in dieser Form, kehrt zu seinem Wesen zurück, und bleibt dabei, diese Form vielfach zu bilden, denn in ihm liegen hohe, schaffende Kräfte, die ihm untrennbar anhangen, nur dass sie verborgen sind und uns nicht in die Augen fallen. Wenn es aber seine That so verrichtet, und uns in die Augen gefallen ist, so ist seine grosse, wunderbare Kraft offenbar. Es ist somit nicht nothwendig, dass diese in ihrem Wesen stehen bleibe und den Weg des Seins und der That nicht beschreite.

Um so weniger ist es nothwendig, dass die grossen, geistigen Dinge stehen bleiben, oder ihre Kraft und Wirkung eng in ihrem Wesen zurückhalten und dieselben auf sich beschränken, es sei denn, dass sie bis zu den Dingen gelangen, welche nur schwach ihre Eindrücke annehmen können, aber, weil sie selbst so wenig den Eindruck des Schaffenden annehmen, nicht auf etwas Anderes Eindruck zu machen im Stande sind.

Wenn nun dem so ist, so behaupten wir: Die Seele ergiesst ihre Kraft auf diese ganze Welt, und geschieht dies durch ihre erhabene Hochkraft. Es giebt nichts Körperliches, dasselbe sei sich bewegend oder nicht, das der Kraft der Seele entbehrte

…rrlich und
…er Schön-
…um der
…ein ge-
…en und ihre
…rrlich her-

…em Wesen
…ihr Licht
…ngen, weder
…wandelnden.
…en wäre
…gelangten
…Ursachen
…des Seins

…en, d. h.
…Wesenheiten
…Ursache
…nicht vor-
…Ursache,
…der Ureine
…as von ihm
…Licht, so ist
…nehmend. Ist er
…auf jenes
…nicht noth-
…etwas Er-
…zu schaffen.
…allein für sich
…und sein strah-
…er hierfür
…in der Geist-
…ihren Eindruck
…welt hinab, um
…Es ist aber

VII. Buch.

Ueber die erhabene Seele.

Wir behaupten: Wenn die erhabene, herrliche Seele ihre hohe Welt verlässt und zu dieser Niederwelt herabsinkt, so thut sie dies [76] mit einer Art von Macht begabt. Ihre hohe Kraft dient dazu, die auf sie folgende Wesenheit zu formen und sie zu regeln. Wenn sie dann von dieser Welt, nachdem sie solche geformt und geordnet, entweicht und schnell wieder zu ihrer Welt gelangt, so schadet es ihr nichts, dass sie in diese Welt herabsank; sie hat vielmehr davon Nutzen, denn sie gewinnt aus dieser Welt die Erkenntniss der Dinge, und weiss, nachdem sie ihre Kräfte auf dieselbe entleert, was die Natur derselben ist. Es erscheinen ihr ihre erhabenen Handlungen und Thaten, die, während sie in der Geistwelt weilte, in ihr ruhten. Hätte sie ihre Thaten weder hervortreten lassen, noch ihre Kraft auf sie geleert, noch sie in die Augen fallen lassen, so wären diese Kräfte und Thaten in ihr etwas Nichtiges, und würde die Seele ihre gut geordneten und wohlbestellten Thaten vergessen, da sie verborgen blieben und nicht hervorträten.

In diesem Falle würdest du weder die Kraft der Seele, noch ihre Erhabenheit erkennen, denn die That ist nichts als das Offenbaren der geheimen Kraft, was dadurch geschieht, dass dieselbe hervortritt. Bliebe die Kraft der Seele verborgen, und träte sie nicht hervor, so würde die Seele verderben, es würde sein, als ob sie überhaupt nicht wäre.

Als Beweis hierfür dient die Creatur. Denn obwohl dieselbe als schön, anmuthig, vielfach geschmückt wohlgefügt in's Auge fällt, so wird doch der sie Beschauende, wenn er verständig ist, nicht den Putz ihrer Aussenseite bewundern, sondern vielmehr auf das Innere derselben blicken und den Schöpfer und den Hervorrufer derselben anstaunen Er wird dann nimmer

der Natur entkommt. Er nimmt demnach nichts von ihren Eindrücken an, vielmehr kann er sie bezaubern und auf sie Eindruck machen, weil er sich über sie erhoben und von ihr sich getrennt hat.

Durch das von uns Erwähnte ist klar und deutlich, dass jeder Theil dieser Welt von den Himmelskörpern, seiner Natur und Haltung gemäss, Eindruck erleidet; dann aber wieder auf Anderes, je nach seiner Kraft, wirkt. Ebenso wie von den Theilen eines lebenden Wesens der eine vom anderen Einfluss erleidet, und einer auf den andern, je nach der Haltung des Gliedes und seiner Natur, wirkt. Jeder Theil wirkt auf seines gleichen und erleidet Einwirkung von einem anderen. Daher braucht man, wenn man die Theile der Lebewesen benennt, bei einigen derselben einen Ausdruck oder ein Stück Rede (Satz), bei anderen aber die Bismillah-Formel (man sagt dabei: im Namen Gottes).

---

solcher die Zaubereindrücke nicht an, denn er ist nur danach begierig, das Schöne wahrhaft zu erreichen. Deshalb müht er sich und mattet er sich ab, er kennt das, was ihn zum Thun nöthigt, und kümmert sich nicht um irdische Dinge. Nur an die geistige Welt und das dortige ewige Leben denkt er. Der Mann der Praxis dagegen erstrebt die Schönheit dessen, was er macht, und sehnt sich danach, er nimmt die Zaubereindrücke an, denn er kennt die wahre Schönheit nicht, er sieht nur die Grundzüge und Schattenrisse derselben und glaubt, dies wäre die wahre Schönheit. Somit bezaubern ihn die Dinge, während er nach einer gewähnten Schönheit strebt, da er die wahre Schönheit verlassen hat.

Wir sprechen es kurz aus, dass der, welcher hinfällig Werk schuf und meint, es sei bleibend, und deshalb bei diesem Werk verbleibt, der kennt das wahre Werk nicht und folgt schlechten Dingen nach. Er folgt denselben nur, weil die Natur durch die ihr eigene Aussenschönheit zauberisch ist. Denn da er das Aeussere der irdischen, natürlichen Dinge schön und lieblich findet, so glaubt er, dies sei die Wahrheit, und strebt er eifrig darnach. Wer aber etwas, an dem nichts Gutes ist, so erstrebt, als ob es etwas Gutes wäre, der ist wahrhaft bezaubert, und bezaubern ihn die Dinge deshalb, weil er sie mit thierischer Begier erstrebte. Wer aber das thut, den führen die Dinge, ohne dass er es weiss, dahin, wohin er selbst nicht will. Das ist nun der eigentliche Zauber, wie keiner bezweifelt.

Der Mann aber, der sich nicht vom Irdischen leiten lässt und weiss, dass das Schöne und Gute nicht in ihnen liegt, dieser ist allein der, welcher sich nicht bezaubern lässt und auf den der Zauber und die List keinen Eindruck macht. — Denn er kennt nur das Ewige, darnach strebt er und das begehrt er. Er ist der Feststehende, auf der Wahrheit Bestehende, ihn können irdische Dinge nicht bezaubern, denn er sieht, dass er nur in der Welt allein ist und es nichts ausser ihm giebt. Ist der Mann also beschaffen und in diesem Zustande, und blickt er dann auf sein Wesen, so wendet er seinen Blick nicht auf etwas Anderes, das ihn begleitet. Dieser Mann ist es allein, der dem Zauber

vielmehr ist er es selbst. Dies ist eine wahre Rede, keine Krümmung ist darin, d. h. sie redet das, wonach man handeln muss. Der Mann aber, welcher die Praxis vor sich, die Theorie aber hinter sich stellt, der blickt nicht auf sich, sondern auf etwas anderes; der redet krumme Rede und etwas, wonach nicht gehandelt werden darf. Denn seine Liebe neigt sich etwas Anderem zu, und sein Herz neigt sich seiner Liebe zu. Wer aber dies thut, der nimmt Eindruck von etwas Anderem an, und lässt sich zu etwas Anderem durch irgend eine List hinziehen.

Einen Beweis dafür, dass Einiges Anderes anziehe, liefern die Väter in ihrem Streben, die Söhne gross zu ziehen, und für sie, mit Arbeit und Mühe, zu sorgen. Desgleichen dient der Trieb des Menschen zur Vermählung dazu, sowie ihr Eifer hierfür und für jedes Ding, das sie lieblich finden. Wie mühen sie sich Tag und Nacht, bis sie das, was sie hiervon erstreben, erreicht haben!

Dies und ähnliches beweist die anziehende Kraft in den Dingen.

Das Thun, das aus dem Zorn hervorgeht, bewegt sich auch in einer thierischen Bewegung, und die Begier nach Führung und Herrschaft wird von der in uns liegenden Liebe nach Herrschaft hervorgerufen. Jedoch sind die Bewegungen dieser Begierde verschieden. Manche gehen von der Furcht aus, dann begehrt und erstrebt man die Herrschaft, damit man nicht Ungerechtigkeit erleide, noch so bewältigt werde, dass man schmerzliche, betrübende Eindrücke erleide. Bei anderen geht sie aus der Sucht nach Reichthum und vielem Besitz hervor, oder nach anderem, wonach weltliche Leute streben. Bei anderen ist Naturbedürfniss und Furcht vor Armuth der Grund. Denn manche Menschen begehren nach dem Weltlichen und treibt sie die Naturnothwendigkeit, und dass sie nothwendig dessen bedürfen, was dieselbe befriedigt und stützt.

[74] Behauptet Jemand, dass der Mann mit guter Praxis die Eindrücke der Zauberei ebenso wenig wie der Mann mit guter Theorie annehme, so antworten wir: Wenn der Mann mit guter Praxis wohlgereihte, gute, lobenswerthe Thaten verrichtet, und er dabei keinen anderen Zweck im Auge hat, so nimmt ein

der Erdenwelt nahe sind, denn das, was näher ist, erwiedert (den Ruf) rascher als das andere.

Man muss wissen, dass Jedweder, der irgend einem Dinge ausser ihm sich zuneigt, die Eindrücke der Zauberei annimmt. Er nimmt dieselben nur so lange an, als seine Neigung und seine Liebe dazu dauert, da er sich schnell von ihr leiten lässt und nicht gehindert wird. Der aber, welcher keinem anderen, sondern nur seinem Wesen allein sich zuneigt, der fortwährend hierauf schaut, wie er dasselbe wohl herstelle, einen solchen kann der Zauberer nimmer bezaubern, der Zauber macht auf ihn keinen Eindruck, auch kann man ihn mit keiner List fangen.

Jeder Mann ist im Punkte der Praxis eindrucksfähig (dem Zauber zugänglich), nicht aber im Punkte des Denkens. Denn jener nimmt die Eindrücke, welche ihn von der Zauberei zufällig betreffen, an, da er auf dem Wege der Praxis und der Lust sich befindet, so dass ihn das Werk, woran er Lust empfindet, bewegt.

Als Beweis hierfür dient die Schönheit und die Anmuth, denn zum schönen Weib eilt der Praktiker, da die Theorie ihn nicht weilen lässt, und zieht das Weib ihn in natürlicher Weise an. Dies geschieht, ohne dass sie der Zauberkunst oder einer List bedarf, denn die Natur ist es, die den, der eine solche Schönheit und Anmuth sieht, so bezaubert, dass er sich ihr unterwirft. Diese bewirkt dann zwischen ihm und ihr eine Einigung, ohne sie im Raume zu vereinen, vielmehr stellt die Natur durch Liebe und Sehnsucht, die sie in beiden werden lässt, die Verbindung her. So singt der Dichter: „Den Schönen und Lieblichen, meine ich, liebt man, ist er auch nur einer, so ist er doch vielen gleich." Das heisst jeder, der einen solchen sieht, liebt ihn und will nimmer von seiner Schönheit und Anmuth getrennt sein. Deren, welche ihn lieben, sind viel der Zahl nach, und somit ist jener gleich vielen und nicht nur einer.

Auf den Mann der Theorie aber, der sich über die Praxis erhoben, macht weder ein Zauberer, noch [73] einer von denen, die solche Zauberlist ausüben, Eindruck; denn er und der Zauberer sind eins, denn er und das, was beabsichtigt wird, sind eins,

sich dann mit dem vortrefflichen, edlen und frommen Mann, kann denn auch auf ihn Zauberei oder sonstige List, welche die Naturkundigen ersinnen, Eindruck machen, oder ist dies unmöglich?“ so antworten wir: Der vortreffliche, edle, fromme Mann nimmt die zufälligen Natureindrücke von den Bezauberern und Zauberern nicht an, auch erleidet er von den die Vernunftseele schädigenden Einwirkungen keine Einwirkung; ihm wird von daher nichts bereitet, noch entfernt dies ihn von seinem schönen, Gott wohlgefälligen Zustand. Wenn er somit davon betroffen wird, so wird nur das, was an Thierischem von den Welttheilen in ihm ist, davon getroffen, ohne dass der Bezauberer im Stande wäre, schlechte Eindrücke, wie die Liebe und dergleichen, auf ihn auszuüben. Denn die Liebe macht auf den Menschen nur dann Eindruck, wenn sich die Vernunftseele davon leiten lässt.

Denn unter den Eindrücken giebt es solche, welche zunächst der Thierseele zufallen, worauf dann die mit der Vernunftseele Begabten sie annehmen, andere aber werden nicht angenommen, es sei denn, dass die Vernunftseele diesem Eindrucke sich zuneigt, und dann ihn annimmt; wo nicht, kann die Thierseele diesen Eindruck nicht vollständig aufnehmen.

Der Zauberer zaubert und bringt auf die Thierseele den Eindruck, welchen er will, hervor, ebenso aber zaubert die Vernunftseele den entgegengesetzten Zauber und stösst ihn von der Thierseele zurück. Sie hindert dieselbe, ihn anzunehmen, und hebt die Kraft, welche auf jene niedersteigen wollte, auf.

Was nun Tod und Krankheit oder Körpereindrücke betrifft, so nimmt die Thierseele diese deshalb an und auf, weil sie ein Theil von den Theilen dieser Welt ist. Kein Theil wirkt aber auf den anderen, es sei denn, er nehme zur Urkraft seine Zuflucht, dass diese die schlechten Eindrücke zurückweise und sie hindere, auf ihn Eindruck zu machen, so dass sie von ihm fernbleiben.

[72] Die fünf Sinne nehmen die Eindrücke der Kräfte an, sie nehmen wahr, erinnern sich, erfassen die Natur, ergötzen sich, hören den Rufer und erwidern den Ruf, besonders, wenn solche

nicht fragen, warum erhielt er dies, warum verwehrte es ihm nicht die Natur, so dass sie seinem Wunsche nicht Folge leistete, da er ja doch dessen unwürdig war? Denn das Natürliche ist allen Menschen gespendet, und gehört es zum Wesen der Natur, dass sie das, was sie in sich hegt, eben nur hergiebt ohne zu wissen, wem sie es geben und wem sie es weigern sollte. Diese Unterscheidung liegt erst einer anderen höheren Kraft über der Natur ob.

Sagt dann Jemand: „Dann erleidet die Welt insgesammt Einwirkung und nimmt ein Theil von ihr die Eindrücke vom anderen an,“ so antworten wir: Wir haben es schon öfter ausgesprochen, dass es die irdische Welt ist, welche Einwirkung erleidet. Die himmlische Welt aber wirkt zwar, doch erleidet sie keine Einwirkung. Sie wirkt auf die irdische Welt Naturwirkungen, in denen nichts ein zufällig Thun ist, denn sie wirkt, ohne von einer anderen Theilursache Einwirkung zu erleiden. Ist aber etwas wirkend ohne Einwirkung zu erleiden, so sind alle seine Thaten natürlich und nichts davon zufällig; denn fände etwas Accidentelles in ihm statt, so wäre es nicht höchst geordnet und richtig.

Ist nun dem also, so behaupten wir: „Der Hochweltstheil ist der erhabene Häuptling, der erleidet keine Einwirkung, sondern wirkt nur. Der Niederweltstheil dagegen wirkt und lässt auch auf sich wirken; er wirkt durch sein Wesen, doch erleidet er Einwirkung von dem erhabenen Himmelskörper.“

Der Himmelskörper und die Sterne erleiden keine Einwirkung, denn sie würden keine Eindrücke, weder in ihren Körpern, noch in ihren Seelen annehmen können, ohne dass sie am Körper oder an der Seele Defecte erlitten, denn ihre Körper sind bleibend und in einem und demselben Zustande bestehend. [71] Wirfst du ein, dass ihre Körper schwinden, wie mancher behauptet, so ist doch ihr Schwinden verborgen und wegen der Geringfügigkeit unbemerkbar. Dasselbe gilt von ihrem Zunehmen, auch dies ist heimlich und unbemerkbar.

Fragt nun Jemand: „Wenn List und Zauberei auf die Dinge wirken und zwar besonders auf den Menschen, wie verhält es

Kräfte giebt, welche wunderbare Wirkungen hervorbringen. Sie erhalten die Kräfte von den Himmelskörpern, denn, wenn sie ihre Wirkungen ausüben, so thun sie dies nur mit der Unterstützung der Himmelskörper.

Nun wenden die Menschen Zauberei, Anruf und List in der Absicht an, dass man sage, sie hätten auf die Dinge eingewirkt. Dies ist aber nicht so, vielmehr sind es die Dinge, die sie anwenden, welche mit Hülfe der Himmelskörper und deren Bewegungen und ihren den Dingen zukommenden Kräften wirken. Wenn sie nicht zauberten, noch mit ihrem Rufe anriefen, würden sie der List nicht bedürfen, denn wenn sie die mit wunderbaren Kräften ausgerüsteten Naturdinge in der für diese That passenden Zeit anwendeten, so würden sie diese Eindrücke in jedem Dinge, wo sie wollten, hervorrufen. Bisweilen bringen sie die beabsichtigten Eindrücke hervor, bisweilen aber wirkt, auch ohne die von irgend einem ersonnene List, ein Theil der Welt auf den anderen wunderbar. Bisweilen zieht ein Theil der Welt einen anderen in natürlicher Weise so an, dass er mit ihm zu eins wird. Bisweilen auch trifft bei dem Rufe des Anrufers und dem beabsichtigten Thun etwas Wunderbares in der von uns oben erwähnten Weise ein; dies geschieht dann, weil der Anruf jenen Kräften entspricht, und diese auf diese Welt hinabsteigen und wunderbare Eindrücke hervorrufen. Es ist nicht wunderbar, dass der Anrufer von diesen etwas hört und wahrnimmt, denn er ist ja kein Fremdling in dieser Welt, besonders wenn er Gott wohlgefällig und rechtschaffen ist.

Fragt nun Jemand: „Was soll man dazu sagen, dass wenn der Anrufer ein Frevler ist, er doch diese wunderbaren Wirkungen hervorruft?“ so antworten wir: Es liegt nichts Wunderbares darin, dass der schlechte Mann anruft und etwas erstrebt [70] und er doch erhört wird, denn der schlechte Mann trinkt aus demselben Flusse, aus dem der gute sich tränkte. Der Fluss macht keinen Unterschied zwischen beiden, sondern tränkt sie allesammt. Ist dem also und sehen wir, dass der schlechte wie der gute Mann von dem, was aller Welt gespendet ist, erhält, so braucht man sich darüber nicht zu wundern, und dürfen wir

machen. Vielmehr, wenn der Hörer die Vernunftseele anwenden will und ihr zuneigt, so lässt dieselbe nicht zu, dass die Thierseele den Eindruck des Musikers oder des Zauberers oder die anderen leiblichen irdischen Eindrücke annehme.

Der Zauberer zaubert und ruft die Sonne oder einen Stern an, er verlangt von ihnen, dass sie thun, was er geschehen lassen will; nicht, dass die Sonne oder der Stern seinen Ruf und seine Rede höre, sondern der Anruf des Rufenden und die Zauberei des Zauberers steht damit in Uebereinstimmung, dass diese Theile (der Welt) in irgend einer Weise sich bewegen, sowie einige Theile des Menschen die Bewegungen anderer Theile merken.

Dies ist nun wie eine gespannte Saite. Wird das Ende derselben gerührt, so bewegt sich auch der Anfang derselben. Oefter auch setzt ein Spieler eine der Saiten in Bewegung und bewegt sich dann die andere mit, und ist es, als ob diese die Bewegung jener Saite merke. Dasselbe gilt von den Theilen der Welt. Oefter bewegt der Beweger einen Theil derselben, und bewegt sich wegen dieser Bewegung ein anderer Theil, und ist es, als ob dieser die Bewegung jenes Theils merke. Denn die Theile der Welt sind allesammt nach einer Weise gereiht, und ist es, als ob sie ein Thier (Organismus) wäre.

Oefter rührt auch der Spieler eine Leier, und dann bewegen sich durch diese Bewegung die Saiten einer anderen Leier. — Dasselbe gilt von der Hochwelt. Oefter bewegt der Beweger einen der Theile dieser Welt gesondert und getrennt von den anderen, und dann bewegt sich durch diese Bewegung ein anderer Theil. Dies aber beweist, dass einige Theile der Welt die, den anderen Theilen zukommenden, Einwirkungen merken. Denn die Welt ist, wie wir öfters sagten, wie ein Thier. Wie nun ein Glied der Creatur den einem anderen Gliede zustossenden Eindruck deshalb merkt, weil sie so fest [69] und eng zusammengefügt sind, so merkt auch ein Theil der Welt den einem anderen Theile zustossenden Eindruck, weil der eine Theil mit dem anderen so fest und wohl zusammengefügt ist.

Wir behaupten nun, dass es in den irdischen Dingen

Aehnliche anzieht und etwas was Ding zum Ding fügt, dass es ferner Dinge giebt, worin eine solche Kraft der Liebe besteht, dass, wenn darauf Jemand blickt, er sich nicht beherrschen kann, ohne ihnen zu folgen und sie in sein Bereich zu bringen, liegt in den Tönen und dem Wink mit einigen Gliedern.

Oefters singt der kluge Musiker ein Lied und setzt er dessen Melodie mit einer solchen Kunst, dass er dadurch jeden, den er will, anziehen kann; bisweilen winkt er mit dem Auge, der Hand oder irgend einem Gliede und gestaltet er diese so, dass er jeden, der darauf blickt, dadurch anzieht. Er bildet seine Form und seine Bewegung so lieblich, dass er dadurch jeden, den er will, sich geneigt macht. Jedoch ist es weder der Wille noch die Vernunftseele, welche den Musiker lieblich findet, sich von ihm leiten lässt und ihn liebt, sondern es ist die Thierseele, welche ihn lieblich findet und ihm folgt.

Dies wäre nun eine Art Bezauberung, über welche die grosse Menge sich nicht wundert, noch sie erwähnt. Dies ist so durch die Gewohnheit. Ueber andere Naturdinge wundert sich nur deshalb die grosse Menge, weil sie daran nicht gewöhnt ist und ihre Seelen sie nicht belieben.

Wie nun der Musiker den Hörer ergötzt und ihn anzieht, ohne dass der Hörer dies mit seiner vernünftigen Theilseele, noch mit dem erhabenen Willen erfasst, sondern mit der Thierseele, so handelt auch der Schlangenbändiger. Wenn der die Schlange bezaubert, so folgt sie ihm nicht etwa mit ihrem Willen, noch weil sie seine Rede verstände oder fühlte, sondern sie fühlt den auf sie gemachten Eindruck nur in natürlicher Weise. Dasselbe begegnet dem Menschen, der den Zauber anhört; der versteht die Rede des Zauberers nicht, sondern, wenn ihm ein Eindruck zukommt, so merkt er denselben. Dieser Eindruck rührt aber nicht von Seiten des Zaubers, sondern von Seiten der wirkenden Dinge in der Welt her. Merkt er nun den ihn befallenden Eindruck, [68] so folgt er ihm nur mit der Thierseele, die Vernunftseele empfängt aber diesen Eindruck durchaus nicht. Ebenso wirkt der Musiker auf die Thierseele.

Auf die Vernunftseele kann derselbe keinen Eindruck

sie nicht stark, diesen von oben erhaltenen Eindruck fest zu halten.

Die Wirkungen und Thaten, welche im Zauber und der Bezauberung liegen, sind zweierlei. Entweder rühren sie von dem sich Entsprechen oder vom Gegensatz und der Verschiedenheit die aus der Vielheit und Verschiedenheit der Kräfte stammen, her. Nur dass, wenn diese auch verschieden sind, sie doch nur zur Vollendung der einen Wahrheit dienen. Oefter entstehen auch die Dinge ohne eine sonst angewandte Kunst.

Der künstliche Zauber ist Lug und Trug, er geht ganz fehl und trifft nie; der wahre Zauber aber, der weder trügt noch lügt, dies ist die Zauberei des Wissenden, die in Liebe und Gewalt besteht. Der weise Zauberer ist nun der, welcher dem Weisen gleicht und sein Verfahren nach seinem Vermögen einrichtet, d. h. er wendet an einer Stelle die Liebe und an einer anderen die zwingende Macht an.

Hierbei gebraucht er natürliche Mittel und List, und sind diese den irdischen Dingen eingestreut, jedoch vermögen einige davon die Liebe in etwas anderem stark zu erregen, andere aber nehmen Wirkung von etwas anderem an und lassen sich davon leiten. Das Hervorgehen des Zaubers liegt nun darin, dass der Zauberer die Dinge, wie sie eins vom anderen sich leiten lassen, kennt; kennt er sie aber, so ist er stark, das Ding durch die in demselben wirkende Kraft der Liebe anzuziehen.

Was nun den Zauber, der durch Berührung und die Worte, die er (der Zauberer) spricht, bewirkt wird, betrifft, so ist derselbe eine List, auf dass der, welcher ihn sieht, glauben soll, dass diese That sein Werk sei, jedoch erwirkt er dies nicht, sondern dies thun die Dinge, die er anwendet.

Denn die Dinge haben natürliche Anlagen, die ein Ding mit dem anderen vereinen und eins zum anderen hinziehen. Ein Ding zieht aber ein anderes wegen der ihm eingepflanzten Liebe an. Auch findet sich in den Dingen etwas, was Seele mit Seele fügt, [67] so wie ein Ackerbauer Pflanzensaaten eine zur anderen fügt.

Beweis dafür, dass die Dinge etwas haben, was das ihnen

Hinweisung rührt davon her, dass sie in der Weise des Geistes sind. Dies liegt darin, dass wir öfter durch das Spätere auf [65] das Frühere uns hinführen lassen, und öfter die Wirkung aus der Ursache erkennen, bisweilen erfassen wir auch das später Eintreffende aus dem Voraufgehenden und das Zusammengesetzte aus dem Einfachen, wie auch wieder aus dem Zusammengesetzten das Einfache.

Wenn nun unsere Rede richtig ist, so stellen wir diese aufgeworfene Frage allgemein so: Sind die Planeten Ursache von Uebeln oder nicht? Kommen die tadelnswerthen Dinge von der Himmelswelt her in diese Welt oder nicht?

Wir haben aber deutlich und klar dargethan, dass von der Himmelswelt durchaus nichts Tadelnswerthes in die irdische Welt kommt, auch sind die Planeten nimmer Ursache für irgend eins der hiesigen Uebel, denn sie bewirken dasselbe nicht mit ihrem Willen. Denn jeder, der mit seinem Willen etwas schafft, thut lobens- und tadelnswerthe Dinge, er bewirkt Gutes oder Böses. Der aber, welcher ohne einen Willen aus sich eine That thut, steht über dem Willen und thut deshalb nur das Gute. Alle ihre Thaten sind also wohlgefällig, lobenswerth.

Die Dinge kommen nur durch einen Zwang von der Hochwelt zur Niederwelt, doch ist dies ein Zwang, der diesem niederen thierischen Zwang unähnlich ist, derselbe ist vielmehr ein seelenartiger.

Nur durch diesen Zwang ist diese Welt schön, sowie einige Theile des Thieres nur durch die Einwirkungen anderer schön sind. Das, was einem Theile von einem anderen oder von allen anderen Theilen zustösst, ist alles Folge eines Lebens. Das aber, was von der Hochwelt dieser Welt zufällt, das ist nur Eins, das hier zu Vielen wird. Alles, was eintritt, kommt von jenen Körpern, es ist somit gut und nicht schlecht. Es wird nur schlecht, wenn es sich mit diesen irdischen Dingen vermischt. Das von oben Kommende ist nur gut, weil es nicht vom Leben eines Theils, sondern vom Leben des Alls herrührt. Oefter erhält die Natur [66] für etwas Irdisches von oben her einen Eindruck und erleidet irgend einen anderen Einfluss, doch ist

VI. Buch.

Ueber die Sterne.

„Es ist nicht nöthig, [64] dass man etwas von dem, was von den Sternen den Theildingen zufällt, auf einen Willen in den Sternen zurückführe.“ Wenn wir nun das, was den Dingen von den Sternen aus zufällt, weder auf eine körperliche, noch auf eine seelenartige, noch auf eine willentliche Ursache derselben beziehen können, wie kann dann das von den Sternen Herrührende wirklich sein? Wir antworten: Die Sterne sind wie eine Zurüstung, die vermittelnd zwischen dem Schaffer und dem Geschaffenen steht.

Sie sind weder der ersten schaffenden Ursache, noch dem zur Vollendung eines Dinges beitragenden Stoff, noch der Form, welche das Eine im Andern hervorbringt, gleich zu setzen, vielmehr gleichen diese Kräfte der Welt den Kräften einer Stadt, die die Angelegenheiten derselben zusammen halten und alles in derselben an seine rechte Stelle setzen.

Auch gleichen sie dem Gesetz (Brauch), durch das die Bewohner der Stadt das, was sie thun müssen, von dem, was sie nicht thun dürfen, unterscheiden. Durch dasselbe werden sie auf das Lobenswerthe hingeführt und vom Tadelnswerthen zurückgehalten. Für ihre guten Thaten werden sie danach belohnt und für ihr böses Thun danach bestraft. Wenn nun auch die Gesetze verschieden sind, so fordern sie doch alle nur zu einem auf, nämlich zum Guten. Das Gesetz treibt zum Guten, und ebenso treiben die Kräfte in der Welt die Dinge dem Guten zu, denn sie sind für die Welt das, was das Gesetz für die Stadtbewohner ist.

Behauptet nun Jemand, jene Kräfte der Welt seien oft nur Hinweise, ohne wirklich zu schaffen, so antworten wir: Ihr Zweck ist nicht der, auf etwas hinzuweisen, sondern diese

es“ klar hervor. Es ist somit nicht nöthig, dass Jemand dort frage, warum ein Ding sei, denn dies Warum ist doch nicht Gegenstand der Forschung, da das „Warum es“ und „Was es“ beide zusammen Eins sind.

Wir behaupten: Der Geist ist seiend, vollendet, vollkommen. Daran zweifelt keiner. Ist aber der Geist vollendet und vollkommen, so kann doch keiner behaupten, er sei in irgend einem seiner Zustände mangelhaft. Kann er aber dies nicht sagen, so kann er auch nicht fragen, warum denn irgend eine jener Eigenschaften ihm nicht gegenwärtig sei. Thut er dies aber, so gilt die Antwort: Die Eigenschaften des Geistes sind alle zugleich gegenwärtig, keine derselben geht der anderen vorauf, denn alle Eigenschaften des Geistes wurden zugleich mit seinem Wesen hervorgerufen. Verhält sich dies so, so fällt die Existenz von dem „Was es“ und dem „Warum es“ im Geist zusammen, fällt aber beider Existenz zusammen, so weiss man offenbar, wenn man weiss was der Geist ist, zugleich auch warum der Geist ist und weiss man, warum der Geist ist, weiss man auch, was er ist. Nur dass das „Was es“ enger den Geistdingen anhaftet als das „Warum es“, denn das „Was es“ führt auf den Zweck vom Entstehen eines Dinges und das „Warum es“ auf die Vollenduug desselben hin, so dass die Anfangsursache zugleich auch die Vollendungsursache selbst bei den Geistdingen ist. Weiss man daher, was ein Geistding ist, so weiss man auch warum es ist, wie wir dies klar und deutlich gemacht haben.

---

man nun weiss, [62] was die Welt ist, weiss man auch, warum sie ist. Denn jeder Theil derselben steht in Beziehung auf das Ganze, so dass man denselben gleichsam nicht als Theil, sondern als das Ganze sieht. Dann fasst man die Theile der Welt nicht so, als ob der eine vom anderen herrühre, sondern man stellt sie sich allesammt wie Ein Ding vor. Dann ist nicht ein Theil vor dem anderen. Stellt man sich die Sache so vor, so fällt die Ursache mit dem Verursachten zusammen und geht sie jenem nicht vorher. Stellst du dir die Welt und ihre Theile in dieser Weise vor, so stellst du dir sie in geistiger Weise vor. Wenn du dann weisst, was die Welt, weisst du auch zugleich, warum sie ist. Ist aber die Gesammtheit dieser Welt so, wie wir beschrieben, so muss noch mehr die Hochwelt so geartet sein.

Ich behaupte: Wenn die Dinge hier mit dem Ganzen eng verbunden sind, so ist's noch passender, dass die Hochwelt so geartet sei. Ist aber jeder einzelne Theil derselben mit ihr selbst eng verbunden, so widerspricht ihre Eigenschaft nicht ihrem Wesen; auch ist dieselbe nicht an verschiedenen Stellen, sondern an einer Stätte, und sie ist ihr Wesen. Sind die Geistdinge aber derartig, so liegen die Hochursachen in ihren Wirkungen vor, und es ist dann jede einzelne derselben so, wie ich es beschrieben, nämlich so, dass die Ursache, welche in ihr zugleich das Endziel ist, selbst ohne Ursache dasteht, d. h. das Endziel in ihr ist ohne eine ihm voraufgehende Ursache. Hat nun der Geist keine Vollendungsursache, so muss das Geistige, d. h. das in der Hochwelt Vorhandene, sich selbst genügen, es hat keine Vollendungsgründe, denn bei ihnen ruft die Ursache ihres Anfanges zugleich die Endursache hervor, da bei ihnen Anfang und Vollendung zusammenfällt; zwischen beiden ist keine Trennung und liegt keine Zeit, somit fällt ihre Vollendungs- und Anfangsursache sogleich zusammen.

Wenn sich dies so verhält, so ist das „Was es“ und das „Warum es“ Eins, da das „Warum es“ gleich dem „Was es“ ist. [63] Nach dem Erwähnten darf keiner bei der Hochwelt fragen, „warum sie sei,“ noch „warum dies“ und „warum jenes“? denn das „Warum ein Ding“ tritt sogleich mit dem „Was

schaft an ihm, denn dieselbe ist eben er selbst; und so ist es mit allen seinen Eigenschaften.

Weiss man nun, „was der Geist ist“, so kennt man auch seine Eigenschaften, und kennt man seine Eigenschaften, so weiss man auch, warum sie sind.

Somit ist klar, dass wenn du weisst, was der Geist ist, du auch weisst, warum er ist, wie wir dies klar und deutlich machten.

Der Geist ist aber so beschaffen, weil der, der ihn hervorrief, ihn vollkommen hervorrief; denn er, der Urheber, war vollkommen und ohne irgend einen Mangel. Als er nun den Geist hervorrief, machte er ihn vollkommen und vollendet und setzte sein eigenes Was (Wesen) als Ursache vom Sein des Geistes.

So verfährt der Urschaffer. Wenn er etwas schafft, legt er das Warum innerhalb des Was, so dass, wenn man weiss, was es ist, man auch zugleich weiss, warum es ist. Also schafft der vollendete Schaffer, denn der vollendete Schaffer ist der, welcher seine That allein dadurch, „dass er ist“, ohne irgend eine Eigenschaft verrichtet. Der defecte Schaffer dagegen verrichtet sein Thun nicht durch das blosse „Dass er“, sondern durch irgend eine seiner Eigenschaften. Deshalb aber stellt er auch nicht ein vollkommen Vollendetes her, denn er kann sein Thun mit dem Endziel desselben nicht zugleich herstellen, da er selbst mangelhaft und unvollendet ist.

Wenn er aber beides nicht zusammen herstellt, so ist der Anfang seines Thuns ein Anderes als sein Endziel. Ist aber das Hervorgebrachte derartig, so kannst du, wenn du auch weisst, „was es ist“, noch nicht wissen, „warum es ist“. Dann musst du erst erkennen, was die Sache und warum sie ist, und kannst du dann bei deiner Erkenntniss von dem „Was es“ nicht das „Warum es ist“ entbehren. Vielmehr musst du dann wegen der von uns erwähnten Ursache noch erkennen, warum es ist.

Wir behaupten: Wie nun diese Welt aus Dingen zusammengesetzt ist, von denen das eine in das andere übergeht, so ist auch die Welt wie ein Ding, in dem kein Zwiespalt ist. Wenn

und „warum es“ bei den Geistesdingen so zusammen, als ob beide Eins wären.

Wir behaupten: Der Geist wurde als vollendet vollkommen zeitlos hervorgerufen, und zwar deshalb, weil der Anfang seines Hervorgehens und sein Was zusammen fielen und auf einmal stattfanden. Deshalb besteht dann nur ein Wissen. Das „Was ist der Geist“ ist zugleich auch das „Warum ist er“. Denn der, welcher ihn hervorrief, war, als er ihn hervorrief, nicht gehindert, das Sein desselben auch zu vollenden, vielmehr verlieh er dem Geist zugleich mit dem Anfang seines Seins auch Vollendung. Wenn aber die Vollendung des Dinges mit dem Anfang seines Seins zugleich hervorgerufen ward, so fragt man nicht: „Warum war es“? denn die Frage nach dem Warum hat nur bei der Vollendung des Dinges statt. Findet aber die Vollendung eines Dinges mit dem Anfang seines Seins zugleich statt, so weiss man, wenn man weiss, was die Sache ist, auch zugleich, warum sie ist.

Dies, weil die Frage nach dem Was nur bei dem Sein eines wesentlichen, natürlichen Dinges statt hat; fällt aber das Entstehen vom Anfang des Dinges mit seiner Endvollendung zusammen, und liegt zwischen beiden keine Zeit, so kann man bei der Erkenntniss vom Was das Warum entbehren, denn wenn man das Was weiss, weiss man auch das Warum, wie wir dies beschrieben haben.

Behauptet nun Jemand: „Wir können dennoch fragen, warum giebt es denn Eigenschaften des Geistes,“ so antworten wir: Das Warum wird in doppelter Beziehung gebraucht, einmal von Seiten des Geistes und ein andermal von Seiten der Vollendung.

Verhält sich dies nun so, so behaupten wir: Die Eigenschaften des Geistes sind alle zugleich in ihm, jedoch weder getrennt, noch an [61] verschiedenen Stätten, wie wir dies oben behaupteten Deswegen sind die Eigenschaften eben er selbst und wird er mit einer jeden einzelnen derselben benamset.

Verhält es sich nun so mit dem Geist und seinen Eigenschaften, so braucht man nicht zu fragen: Warum ist diese Eigen-

ist, giebt man ganz dieselbe Beschreibung. Wenn man nun schon in dieser Niederwelt findet, dass die Frage „was etwas sei“ und „warum etwas sei“ dasselbe ist, so geziemt es sich noch mehr, dass bei den Geistesdingen dies, d. h. dass das „Was etwas“ und „Warum etwas“ eins und dasselbe sei, nothwendig statt habe.

Wer nun das Was des Geistes so beschrieb, hat es richtig beschrieben. Denn bei allen Geistformen gilt, dass sie selbst und das „weswegen diese Form sei“ eins sind.

Dabei behaupte ich nicht, dass die Form des Geistes eben die Ursache ihrer Wesenheit ist, sondern ich behaupte, dass man bei der Form des Geistes selbst, wenn man sie darlegen und darnach forschen will „was sie sei“, in dieser Forschung selbst zugleich auch finde, warum sie ist.

Wenn die Eigenschaften eines Dinges sich in ihm zugleich und an einer Stelle ungetrennt finden, so ist es nicht nöthig, zu fragen, warum diese Eigenschaften in ihm sind; denn das Ding und diese Eigenschaften sind eben eins. Dies ist deshalb der Fall, weil jede einzelne dieser Eigenschaften eben das Ding selbst ist.

Als Beweis dafür dient, dass es mit (allen) diesen Eigenschaften benannt werden kann. Deshalb fragen wir auch nicht, warum diese Eigenschaft und warum jene an dem Dinge ist.

Sind aber die Eigenschaften am Dinge getrennt und an verschiedenen Stätten, dann muss man fragen, warum diese und warum auch jene Eigenschaft an ihm sei? Hat aber dies [60] Ding noch eine andere Eigenschaft ausser den an ihm befindlichen, so wird es durchaus mit keiner seiner Eigenschaften benannt. Man nennt den Menschen weder Auge, noch Hand, noch Fuss, noch benennt man ihn mit irgend einem seiner Glieder, oder sonst irgendwie mit seinen Eigenschaften.

Den Geist aber benennt man mit seinen Eigenschaften, man nennt ihn Auge, Hand und benamset ihn mit allen seinen Eigenschaften wegen der oben erwähnten Ursache. Aus diesem Grunde treffen denn auch die beiden Qualificirungen „was es“

andern. Denn wenn die Dinge sich vom Urschöpfer aus ausdehnten, ausbreiteten und sonderten, ward das eine derselben Ursache vom Sein des anderen. Wenn sie aber allesammt zugleich waren und sich nicht vom Urschöpfer her ausdehnten, ausbreiteten, noch sonderten, so war nicht das eine Ursache vom Sein des anderen, vielmehr war der Schöpfer Ursache vom Sein aller.

Wenn das eine derselben Ursache vom anderen ist, so bewirkt die Ursache das Verursachte nur wegen irgend etwas. Die Grundursache aber bewirkt ihre Wirkungen nicht wegen etwas.

Ebenso kann der, welcher die Natur des Geistes richtig erkennen will, dieselbe nicht daraus erkennen, wie sie jetzt ist. Denn wenn wir auch glauben, den Geist besser zu kennen als alles übrige, so erkennen wir ihn doch nicht in seinem eigentlichen Sein. Nämlich was er und warum er ist, beides ist im Geiste Eins. Denn weiss man, was der Geist ist, so weiss man auch warum er ist. Denn das Was und das Warum ist nur in den Naturdingen, welche Abbilder des Geistes sind, verschieden.

Ich behaupte nun: Der Sinnenmensch ist nur ein Abbild des Geistmenschen. Der Geistmensch ist etwas geistliches, alle seine Glieder sind geistliche, und ist die Stätte seines Auges keine andere als die der Hand; die Stätten aller Glieder sind nicht verschieden, vielmehr sind sie allesammt an Einer Stätte. Deshalb fragen wir dort nicht, weshalb ist das Auge oder weshalb ist die Hand? Nur hier findet, da ein jedes [59] der Glieder des Menschen an einer anderen Stätte als das andere sich befindet, die Frage statt, warum ist die Hand? und warum das Auge? Dort aber, da die Glieder des Geistmenschen alle zusammen und an Einem Orte sind, ist das „Was ist das Ding“ und „Warum ist es“ eins und dasselbe.

Auch in dieser unserer Welt finden wir bisweilen, dass das Was und das Warum ein und dasselbe ist, so bei der Mondfinsterniss. Erklärt man, was die Mondfinsterniss ist, so beschreibt man sie irgendwie; und wenn man darthut, warum sie

fand diese Wahrnehmung nur in geistiger Weise statt. Als sie aber im Sein und mit diesen Körpern waren, nahmen sie auch in körperlicher Weise wahr. So stehen sie denn in der Mitte zwischen Geist und Körper. Sie nehmen vom Geiste eine Kraft und spenden auf die Körper die Kraft, welche ihnen vom Geiste zukam.

Jedoch ist dann diese Kraft im Körper in einer anderen Art, und das ist eben die sinnliche Wahrnehmung. Die Seele nämlich flüchtet sich einmal von der sinnlichen Wahrnehmung zum Geist, ein andermal verfeinert sie die Körperdinge, so dass sie sie so werden lässt, als ob sie geistige wären, und sie dann der Schönheit theilhaftig werden.

Wir behaupten nun, dass ein jedes Thun, welches der Urschöpfer verrichtete, vollendet und vollkommen ist, denn er ist ja ein vollendeter Urgrund, hinter dem es keinen anderen Grund mehr giebt. Keiner darf sich irgend eine seiner Thaten als defect vorstellen, denn das passt nicht einmal für den zweiten Schaffer, d. i. den Geist, dann passt es aber noch weit weniger für den ersten Schaffer. Vielmehr muss man es sich so vorstellen, dass die Thaten des ersten Schaffers bei ihm schon bestehen. Nichts ist bei ihm ein Späteres, vielmehr ist das, was bei ihm zuerst war, hier zuletzt. Dasselbe wird hier nur ein Späteres, weil es ein Zeitliches ist, und das Zeitliche ist nur in der Zeit, die dazu passt, dass es in ihr sei.

Im Urschöpfer aber war es schon, denn dort giebt es keine Zeit. Wenn nun aber das, was in der Zukunft stattfinden soll, schon dort (in ihm) besteht, so muss es nothwendig dort ewig schon so existiren, wie es sicher in der Zukunft sein wird. Ist dem so, so ist [58] das in der Zukunft Seiende dort vorhanden, bestehend, und bedarf es zu seiner Vollendung und Vollkommenheit dort durchaus nichts.

Dann sind die Dinge, dieselben seien zeitlich oder unzeitlich, beim Schöpfer vollendet und vollkommen.

Er ist ewig bei sich, und so sind auch die Dinge bei ihm anfänglich, wie sie bei ihm nachher sind.

Von den zeitlichen Dingen ist das eine nur wegen des

(d. h. durch die Sinne). Somit kann der Geist nicht der Anfang des Nachdenkens sein. Denn der Geist nimmt in seinem Wissen von den geistlichen Wissensobjecten her seinen Anfang und läuft dahin wieder aus. Ist aber der Geist so beschaffen, wie ist es dann möglich, dass der Geist durch eine Betrachtung oder ein Nachdenken zum sinnlich Wahrnehmbaren gelange?

Verhält es sich nun so, so kehren wir zum Thema zurück und behaupten: Nimmer ordnete der Urordner irgend eine Creatur oder irgend etwas in dieser Niederwelt oder der Hochwelt irgend wie durch Betrachtung oder Nachdenken, und es ist somit klar, dass im Urordner weder Betrachtung noch Nachdenken liegt.

Wenn also behauptet wird, die Dinge würden durch Betrachtung und Nachdenken in's Sein gerufen, so will man damit nur sagen, dass alle Dinge in dem Zustande, in welchem sie jetzt sind, durch die Urweisheit hervorgerufen wurden.

Wenn nun ein vorzüglich weiser Mann nachdächte wie er dergleichen nachmachen wollte, so würde er wohl dies so gut nicht fügen können. Aber es lag im Wissen des Urweisen vorher, dass die Dinge so sein müssten. Das Nachdenken ist nur nützlich für die Dinge, welche noch nicht sind. Da denkt man nach, bevor man etwas schafft, weil die Kraft zu schwach ist, solches direct zu verrichten, und deshalb muss der Schaffende, bevor er es schafft, es überlegen, denn er hat keine Kraft, mit der er etwas, bevor es ist, wirklich sehen könnte. Auch braucht er das Ding nicht so zu erblicken, wie es sein müsste. Dies Bedürfniss, etwas zu erblicken, bevor es ist, rührt ja nur aus einer Furcht davor her, dass das Ding dem, wie es jetzt ist, entgegengesetzt werden könne. Das was aber allein dadurch dass es ist, schafft, [57] braucht nicht vorher in seinem Wissen und seiner Weisheit zu erkennen, wie jenes sein müsse, denn es schafft ja eben nur sein Wesen; thut es dies aber, so braucht es nicht durch Betrachtung und Nachdenken hervorzurufen.

Wenn sich dies so verhält, so behaupten wir, zum Thema zurückkehrend: Die Seelen waren in ihrer Welt, bevor sie zu diesem Sein herabsanken, zwar sinnlich wahrnehmend, jedoch

Es könnte nun sein, dass diese Kräfte, d. h. die Sinne in den Creaturen ursprünglich lägen, und dass der Schöpfer ihnen nachher Organe gab, oder dass der Schöpfer die Sinneskräfte und die Organe zusammen ihnen verlieh. Wenn nun der Schöpfer die Sinne in der Creatur erst entstehen liess, so war die Seele, bevor sie zum Sein gelangte, zuerst nicht sinnlich wahrnehmend. Wenn sie aber schon Sinne hatte, bevor sie zum Sein gelangte, so ist dieses ihr zum Sein Gelangen in ihrer Uranlage begründet. Ist nun dieses Sein derselben schon Uranlage, so ist ihr Bestehen und Sein in der Geistwelt nicht natürliche Uranlage, und wurde die Seele dann nicht ihrer selbst wegen, sondern wegen etwas Anderen hervorgerufen, wie auch dazu, dass sie an einem niedrigeren und gemeineren Orte sei. Der Anordner (Gott) ordnete sie also nur und verlieh ihr diese Kräfte und Organe, auf dass sie ewig an der niedrigeren, mit Uebel angefüllten Stätte sei. Diese Anordnung konnte aber nur wegen einer Betrachtung und eines Nachdenkens stattfinden, d. h. die Seele stand in ihrer Anordnung an einer niedrigen, nicht an einer erhabenen, edlen Stätte.

Wir behaupten dagegen, dass der Urschöpfer nichts durch Betrachtung und Nachdenken hervorrief, denn das Nachdenken setzt Prämissen voraus, der Schöpfer aber kann solche nimmer haben. Nachdenken rührt immer von einem anderen Nachdenken und dies wieder von einem anderen her und so fort bis in's Endlose.

Rührte dasselbe von etwas Anderem her, das vor dem Nachdenken bestand, so könnte dies nur entweder die Sinneswahrnehmung oder der Geist sein.

Der Anfang des Nachdenkens kann aber die Sinneswahrnehmung nicht sein, denn es war dieselbe noch nicht vorhanden, da sie dem Geiste untergeordnet ist. [56] Somit wäre es der Geist, der das Nachdenken hervorruft. Doch muss ohne Zweifel das, was das Nachdenken hervorruft, dies entweder durch Urtheil oder durch Schlüsse thun; diese beiden beruhen aber auf der Kenntniss vom sinnlich Wahrnehmbaren. Der Geist weiss aber nichts von dem sinnlich Wahrnehmbaren in sinnlicher Weise

V. Buch.

Der Schöpfer und seine Schöpfung, wie die Dinge bei ihm sind.

Wir behaupten: Als der erhabene Schöpfer die Seelen zur Welt dieser Schöpfung entsandte, um sie mit den dem Entstehen und Vergehen anheimfallenden Dingen dadurch zu verbinden, dass sie in diesen Sinnenleib, der mit verschiedenen Organen begabt ist, niederstiegen, bestimmte er für einen jeden der Sinne ein Organ, womit das Lebende wahrnehmen sollte. Dies that er nur, um das Lebende vor dem von Aussen ihm zukommenden Unheil zu bewahren. Denn wenn das Lebendige etwas Schaden Bringendes sieht, hört oder fühlt, so weicht es aus und flieht, bevor es davon betroffen wird. Ist das ihm Zukommende dagegen für es passend, erstrebt es dasselbe, bis es dasselbe erfasst hat.

Der Schöpfer bestimmte zunächst für die Sinne diese Organe deshalb, weil er vorher wusste, dass in dieser Ordnung ein Sinn nur dadurch, dass er ihm ein Organ verlieh, bestehen könne. Darauf liess er, da nicht für jedes Organ ein passender Sinn da war, einige Organe vergehen und setzte dann andere passende Organe für den Menschen und die übrige Creatur fest, aber so, dass er von Anfang ihres Seins an passende Organe für ihre Sinne schuf, damit sie sich dadurch vor den Zufällen und dem Unheil bewahren könnten.

[55] Vielleicht giebt es einen, der behauptet: Der erhabene Schöpfer setzte diese Organe für das mit Sinnen Begabte nur deshalb fest, weil er wohl wusste, dass das Lebendige von den heissen zu den kalten Stätten sich begeben und den sonstigen körperlichen Einwirkungen hingegeben sein würde. Auf dass nun die Körper der Creatur nicht schnell vergingen, machte er sie sinnlich wahrnehmend und gab einem jeden ihrer Sinne ein für diesen Sinn passendes Organ.

noch ist jener Himmel ein Körper, und deshalb ist jedes von ihnen im Ueberall dieses Himmels.

Wir behaupten, dass es hinter dieser Welt einen anderen Himmel, Erde, Meer, Thier, Pflanze und Menschen, nämlich himmlische, giebt. Alles was in jener Welt ist, ist himmlisch, dort giebt es durchaus nichts Irdisches. Die Geistwesen dort entsprechen dem dortigen Menschen, nicht ist der eine von ihnen vom anderen verschieden. Keiner ist dort mit den Genossen im Gegensatz, noch ihm widersprechend, sondern ihm vertrauend.

Dies rührt davon her, dass ihre Entstehung aus Einer Quelle stammt. Ihr Grund und ihre Substanz ist nur eine, sie sehen die Dinge, welche dem Entstehen und Vergehen nicht anheimfallen. Jedes von ihnen sieht sein Wesen im Wesen des anderen. Denn die Dinge dort sind lichtartig und leuchtend. Dort ist nichts Dunkles, noch etwas sinnlich Fassbares, Unfügsames, vielmehr ist jeder einzelne von ihnen lichtartig, sichtbar seinem Genossen, nichts von ihm ist jenem verborgen, denn die Dinge dort sind Strahl in Strahl, und erblickt deshalb der eine von ihnen den andern, und ist durchaus nichts von dem, was im andern ist, jenem verborgen.

Denn ihre Betrachtung findet nicht durch vergängliche, leibliche Augen statt, die ja nur auf die Fläche der in's Dasein gerufenen Dinge fällt. Ihre Betrachtung geschieht vielmehr durch geistige und geistliche Augen. In ihrem einen Sinn sind alle Kräfte, die den fünf Sinnen eigen sind, mit der alles durchdringenden Sinneskraft, die sich selbst genügt und nicht in fleischliche Organe sich zu versenken braucht, vereint.

Denn zwischen dem Mittelpunkt des Geistkreises und dem Mittelpunkt der Distancenwelt giebt es weder messbare Entfernungen noch Linien, die vom Mittelpunkt zur Peripherie hin ausgingen. Solches gehört ja zu den Eigenschaften der körperlichen Figuren. Die geistlichen Figuren [54] sind dem gerade entgegengesetzt. Ihr Mittelpunkt und die ihn umkreisenden Linien sind Eins, zwischen beiden giebt es keine Distancen.

---

anderen unsauberen Körpern vermischt gefunden würde, es dann, sei es durch That oder Wort, gereinigt und geläutert würde

Wir behaupten nun, dass das gute Gold nicht jenes sei, welches wir an der Aussenseite des Körpers bemerken, sondern dies ist vielmehr das im Innern des Körpers verborgene, und beschreiben wir dies dann mit allen seinen Eigenschaften.

So müssen wir nun auch verfahren, wenn wir das Urding im Geist bildlich darstellen. Wir können das Gleichniss nur von dem reinen, lautern Geist hernehmen. Willst du aber erkennen, was der reine, von allem Schmutz lautere Geist sei, so suche ihn von den geistlichen Dingen herzunehmen, denn alles Geistliche ist lauter und rein. In ihm liegt unbeschreibliche Schönheit und Anmuth, und deshalb ist alles Geistliche wahrhaft Geist und sein Thun nur eins. Deshalb muss man auch darauf schauen und dahin drängen, auch sehnt sich der Betrachtende darauf zu schauen, nicht weil das Geistliche Körper hätte, sondern weil es reiner, lauterer Geist ist und der Betrachtende sich wohl sehnt, den weisen, erhabenen Mann zu erblicken, nicht etwa weil sein Körper schön und anmuthig ist, sondern wegen seines Geistes und Wissens.

Verhält es sich nun so, so behaupten wir, dass die Schönheit der geistlichen Wesen sehr hoch steht, denn sie sind stets geistig erfassend und wandeln sich nicht im Zustand durch einmal Ja und einmal Nein, vielmehr ist ihr Geist festbestehend, rein, lauter, durchaus kein Schmutz ist an ihnen. Deshalb erkennen sie die Dinge, welche ihnen speziell eigen, nämlich das erhaben Göttliche, welches sonst nicht geistig erfasst und worin nichts als der Geist allein erschaut wird.

Diese Geistwesen zerfallen in verschiedene Arten.

Eine derselben bewohnt den Himmel, welcher über diesem Sternhimmel ist. Von den Geistwesen, die in diesem Himmel hausen, ist jedes einzelne im Ueberall seiner Himmelssphäre. Nur hat jedes derselben eine bekannte Stelle, die eine andere ist, als die seines Genossen. Sie sind also nicht wie die körperlichen Dinge (Sterne) im Himmel, denn sie sind [53] keine Körper,

von der Schönheit in der Seele her. Die Schönheit der Seele tritt aber im Rechtschaffenen nur deshalb hervor, weil, wenn der Rechtschaffene das Niedrige von sich abgethan und seine Seele sich mit Gott wohlgefälligen Werken geschmückt hat, das Urlicht von seinem Licht auf die Seele desselben ausströmt und dieselbe schön und anmuthig macht. Sieht dann die Seele ihre Schönheit und Anmuth, so weiss sie, woher diese Schönheit kommt, und bedarf, um dies zu wissen, nicht erst des Schlusses, denn sie kennt ja dieselbe vermittelst des Geistes. Das Urlicht ist aber nicht ein Licht in irgend einem Dinge, sondern es ist ein Licht allein in seinem Wesen bestehend, und deshalb erleuchtet dies Licht die Seele vermittelst des Geistes, ohne solche Eigenschaften zu haben, wie etwa die Eigenschaft des Feuers und anderer schaffender Dinge ist. Denn sie alle üben ihre Wirkungen nur durch Eigenschaften in ihnen aus, nicht aber durch das, was sie an sich sind. Dagegen schafft der Urschaffer das Ding ohne irgend eine Eigenschaft, denn es liegt ja überhaupt keine Eigenschaft in ihm, er schafft durch sein Ansichsein und wird deshalb zu einem Urschaffer und zugleich zum Hervorrufer der Urschönheit, welche in dem Geist und der Seele ist.

So ist denn der Urschaffer der Hervorrufer des Geistes, welcher eben ein ewiger Geist, nicht aber unser Geist ist, denn jener Geist ist weder gespendet noch erworben.

Wir stellen dies in einem Gleichniss dar, jedoch ist dabei zu bedenken, dass, wenn wir etwas sinnlich Fassbares als Gleichniss setzen, dies dem, was wir so darstellen wollen, nicht entspricht; denn jedes sinnliche Gleichniss ist nur von sinnlich fassbaren, vergänglichen Dingen hergenommen. Das Vergängliche kann aber das Ewige nimmer wiedergeben. Wir müssten vielmehr etwas Geistiges als Vorbild nehmen, auf dass es dem, was wir darstellen wollen, entspräche.

Somit wäre dies etwa wie Gold, welches durch ein anderes Gold, das ihm ähnlich ist, dargestellt würde. Nur dass, wenn das Gold, welches als Gleichniss dient, schmutzig, [52] mit einigen



die nur mit Linien begabt sind; auch gilt dies von den Formen des bildlich Dargestellten und den Formen, die in der Seele sind. Die Formen der Seele sind wahrhaft schön, wie die Milde, Würde und dergleichen.

Oft erkennt man einen Mann als mild und würdig, und bewundert dann seine Schönheit von dieser Seite aus, betrachtet man aber sein Gesicht, so sieht es hässlich und ungestaltet aus; dann unterlässt man es, auf seine Aussenform zu blicken, man sieht vielmehr auf sein Inneres und bewundert dies. Blickt man dagegen nicht auf das Innere des Mannes, sondern nur auf das Aeussere, so erblickt man nicht seine schöne, sondern nur seine hässliche Form, und zählt ihn der Hässlichkeit, nicht der Schönheit zu. Dann handelt man aber schlecht, denn man urtheilt unrecht, denn da man nur die Aussenseite als hässlich erkennt, hält man den Mann für hässlich. Man betrachtet sein Inneres nicht, so dass man ihn für schön befinden könnte. Die wahre Schönheit ist aber die, welche im Inneren und nicht im Aeusseren der Dinge ist.

Die grosse Menge der Menschen begehrt nur nach der äusseren Schönheit, aber nicht nach der inneren, und deshalb erstreben sie dieselbe nicht, noch forschen sie danach. Denn die Thorheit beherrscht sie und hat ihren Geist ertränkt. Deshalb begehren fast alle Menschen, sehr wenige ausgenommen, die Erkenntniss der geheimen Dinge nicht. Diese Wenigen sind es, welche sich über die Sinne erheben und im Bereich des Geistes stehen. Sie forschen nach den tiefliegenden und feinen Dingen, und diese meinen wir in unserem Buche, das wir betitelt haben „Philosophie der Auserlesenen“, da der gemeine Haufe dafür nicht geeignet ist und sein Geist nicht dazu ausreicht.

Behauptet nun Jemand: „Wir finden doch in den Körpern schöne Formen,“ so antworten wir: Solche Formen sind auf die Natur allein zu beziehen. Denn in der Natur des Körpers liegt irgend eine Schönheit, jedoch ist die Schönheit, [51] welche in der Seele liegt, vortrefflicher und edler als die Schönheit, welche in der Natur liegt. Denn die Schönheit in der Natur rührt nur

Schaffer schlecht, schafft er nichts ihm Widersprechendes, steht er zwischen gut und schlecht, so liegt es ihm nicht näher, das eine von beiden vor dem andern zu thun; ist er gut, so ist auch sein Thun gut. Verhält es sich nun so, wie wir beschrieben, und ist die Natur gut, so passt es sich, dass die Werke der Natur sehr schön sind.

Die Schönheit der Natur ist nur deshalb uns verborgen, weil wir das Innere der Dinge nicht erblicken können, auch erstreben wir dasselbe nicht, sondern wir erblicken nur das Aeussere und Sichtbare, und wundern uns über die Schönheit desselben. Wären wir begierig, das Innere der Dinge zu sehen, so würden wir die Aussenschönheit verachten, gering schätzen und nicht bewundern.

Einen Beweis dafür, dass das Innere der Dinge schöner und vortrefflicher ist als das Aeussere, liefert die Bewegung; sie ist im Innern und nimmt von hier aus ihren Anfang.

Als Beispiel hierfür dient das Sehbare. Von ihm sehen wir die Form und das Bild. Erblickt man seine Form, so weiss man nicht, wer es formte, darauf unterlässt man den Blick auf die Form und erstrebt den Former zu erkennen. Der Former ist es also, welcher jenen zum Streben anregt, und rührt das Streben von ihm her. Die sichtbare Form aber wird nicht erstrebt. Dasselbe gilt vom Innern der Dinge, wenn es auch nicht unter unsere Blicke fällt. Dies ist es, was uns bewegt und zum Streben anregt, dass wir bei dem Ding darnach fragen was es sei.

Wenn nun die Bewegung nur aus dem Innern der Dinge heraus beginnt, so ist kein Zweifel, dass da, wo die Bewegung ist, auch die Natur sei, wo aber die Natur ist, da ist auch der erhabene Geist, und wo die That der Natur, da ist auch die Schönheit und Anmuth. Somit ist klar, dass das Innere der Dinge schöner ist als das Aeussere, wie wir dies klar und deutlich machten.

[50] Wir behaupten: Wir finden die schöne Form auch an unkörperlichen Dingen; dies gilt von den Lehrformen (geometrischen), diese sind nicht körperlich, sondern es sind Figuren,

[48] würde es in einer so vorzüglichen Form gesehen werden, dass man die Schönheit derselben nicht beschreiben könnte.

Kommt nun nicht diese erwähnte Form stets so vom Schaffer zum Geschaffenen, wie die Kunstform vom Künstler dem Kunstwerke zukommt?

Ist dem nun also, behaupten wir: Die kunstgefertigte Form ist schön, schöner als sie aber die Naturform, welche der Stoff an sich trägt. Die Form aber, welche nicht im Stoff, sondern nur in der Kraft des Schaffers liegt, ist viel schöner und anmuthiger, denn sie ist die erste Form, die ohne Stoff ist.

Beweis hierfür ist das von uns Erwähnte. Rührte die Schönheit der Form nur von der Körpermasse (dem Substrat), welche die Form trägt, und zwar nur deshalb her, weil sie eine Körpermasse ist, so würde die Form, sobald die sie tragende Körpermasse grösser wäre, auch schöner sein und dem Anschauer mehr Sehnsucht erregen, als wenn dieselbe gering ist. Dies ist aber nicht so. Vielmehr wird die Seele, ob eine Form an einer geringen Körpermasse und eine andere an einer grösseren Körpermasse haftet, gleich bewegt, beide anzuschauen.

Verhält sich dies also, behaupten wir: Es ziemt sich nicht, dass Jemand die Schönheit der Form von der Körpermasse, die sie trägt (dem Substrat), herleite, sie rührt vielmehr nur aus ihrem Wesen her. Beweis dafür ist, dass, so lange etwas ausserhalb von uns ist, wir dies nicht sehen, ist es aber in uns, sehen und erkennen wir dasselbe. Es tritt aber nur vermöge des Blickes in uns, und der Blick erfasst nichts als die Form, die Körpermasse (das Substrat) aber erfasst der Blick nicht. Somit ist denn klar, dass die Schönheit der Form nicht in der sie tragenden Körpermasse, sondern einzig und allein in der Form selbst liegt. Weder die Grösse einer Körpermasse hindert die Form derselben von Seiten unseres Blickes, zu uns zu gelangen, noch die Kleinheit derselben. Denn wenn die Form am Auge vorübergeht, entsteht die Form neu, die in ihm [49] schon (der Potenz nach) lag, und bildet es dieselbe.

Wir behaupten vom Schaffer, er könne entweder (hässlich) schlecht, oder (schön) gut, oder mittelmässig sein. Ist der

Bisweilen geschieht es, dass das, [47] dessen Grundzug und Ausführung die Kunst annehmen will, von ihr als defect und hässlich befunden wird, dann vollendet und verschönt sie es. Dies zu thun, ist die Kunst nur dadurch stark, dass vorzüglichere Schönheit und Anmuth in sie gelegt ist. Deshalb kann sie das Hässliche verschönen und das Defecte vollenden, je nachdem der Grundstoff ihren Eindruck annimmt.

Den Beweis von der Wahrheit des Gesagten lieferte der Künstler Phidawus (Phidias). Da er das Götzenbild des Jupiter machen wollte, liess er sich nicht von etwas sinnlich Wahrnehmbarem verleiten, fasste auch Nichts in's Auge, dem er sein Wissen anbequemte, sondern es erhob sich seine Vorstellung über das sinnlich Wahrnehmbare, und bildete er den Jupiter in einer so schönen, anmuthigen Form, dass sie über der Schönheit und Anmuth aller schönen Formen erhaben war. Wenn Jupiter sich irgend eine Form geben wollte, um unseren Blicken anheimzufallen, würde er nur die vom Künstler Phidias gemachte Form annehmen.

Wir erwähnen nun hier die Kunstwerke und heben jetzt das Wirken der Natur hervor. Dieselbe fügt sicher ihr Werk und ist stark, den Stoff zu bearbeiten, um in ihm anmuthige, schöne, erhabene Formen so wie sie will, zu bilden. Die Schönheit und Anmuth des Gethiers ist nicht das Blut, denn das Blut ist in allen Thieren gleich, keins übertrifft das andere. Die Schönheit des Gethiers beruht vielmehr in der Farbe, Gestaltung und der maassvollen Anlage. Das Blut ist ureinfach, es ist als ob es Stoff wäre für die Leiber der Thiere. Ist nun das Blut Stoff für die Leiber der Thiere, so ist es ureinfach ohne Gestaltung und ohne Uranlage.

Woher nun trat die Schönheit des Weibes hervor, das auf die Blicke so wirkte, dass ihretwegen viele Jahre sich die Griechen mit ihren Feinden schlugen? Woher kommt die Schönheit der Venus bei einigen Frauen? Woher sind einige Menschen so anmuthig, dass der Schauende am Blick darauf nimmer satt wird? Woher kommt die Schönheit der geistigen Wesen? Ja, wollte eines derselben sich in einer sichtbaren Form sehen lassen,

Dies verhält sich so, weil die Form, welche von einem Träger auf den andern übergeht, d. h. [46] die in einem Träger geformt wird und von diesem dann zu dem andern gelangt, an Schönheit und Treue verliert.

Dasselbe gilt von der Kraft. Ist sie in einer andern Kraft enthalten, ist sie schwächer. Auch die Hitze wird in einer andern Hitze schwächer. Dasselbe gilt von der Schönheit, ist sie in einer anderen und wird sie von einer anderen Schönheit (vergleichnisst) copirt, so ist sie geringer und nicht gleich der ersten an Schönheit. (Man denke an Original und Copie, an Urbild und Abbild.)

Wir sprechen es nun kurz und bündig aus. Ist stets der Schaffer vorzüglicher als das (von ihm) Geschaffene, so ist auch jedes Vorbild vorzüglicher als das von ihm genommene Abbild. So rührt auch die Musik nur von der Urmusik her. Jede schöne Form rührt immer nur von einer anderen höheren vor ihr her. Denn die künstlerische Form rührt von der Form her, die im Geiste des Künstlers und seinem Wissen ruht, und rührt die Naturform von einer Geistform her, die vor ihr und früher war als sie. Somit ist die erste Geistform vorzüglicher als die Naturform und die Naturform vorzüglicher als die im Wissen des Künstlers vorhandene. Die gedachte Form im Künstler ist wiederum vorzüglicher und besser als die ausgeführte Form. Somit (verähnlicht sich) ahmt die Kunst die Natur und die Natur den Geist nach.

Behauptet nun Jemand: Ahmt die Kunst die Natur nach, so währt auch die Natur, so lange die Kunst dauert, denn sie ist ja in ihren Werken die Nachahmung der Natur, so antworten wir: Dann muss auch nothwendig die Natur (ewig) dauern, denn sie ahmt in ihrem Thun einem Anderen und zwar dem Geistigen nach, das ja doch über ihr steht und erhabener ist als sie.

Wir antworten: Wenn die Kunst etwas nachbilden will, wirft sie ihren Blick gar nicht auf das Vorbild, so dass sie ihr Wissen demselben ähnlich gestalte, sondern sie erhebt sich zur Natur und nimmt von ihr die Eigenschaft des Vorbildes. Somit ist dann ihr Wissen schöner und sicherer.

die Gaben der Gestirne, die sie auf diese Welt spenden, geformt werden konnten. Unterscheidet man nun beide Steine von einander, so ist der Stein auf den die Kunst Eindruck machte, vorzüglicher geformt [45] und steht er höher als der, welcher nichts von der weisen Kunst erhielt. Dann ist der eine Stein vorzüglicher als der andere, nicht dadurch, dass er ein Stein ist, denn auch der andere ist ein Stein, nur durch die Form, die er von der Kunst annahm, ist er vorzüglicher als jener. Diese Form nun, welche die Kunst im Stein hervorrief, lag nicht im Stoff, sondern im Geist des Künstlers, der sie sich vorstellte, und geistig erfasste, bevor dass sie im Steine war.

Diese Form lag aber nicht so im Künstler wie wir etwa sagen, der Künstler habe zwei Augen, zwei Hände oder Füsse, sondern sie ist deshalb in ihm, weil er die Kunstform, welche er weise fügte und behandelte, und den Stoffen als schönen Eindruck und vorzügliche Form einprägte, wohl kennt.

Ist dem so, so sagen wir, dass die Form, welche der Künstler im Stein schuf, in der Kunst selbst schöner und vortrefflicher sei, als wie sie im Künstler vorhanden ist. Die in der Kunst vorhandene Form kam nicht ganz selbst zum Stein, so dass sie auf ihn übergegangen wäre, vielmehr bleibt sie in der Kunst fest für sich bestehen, doch kommt von ihr eine andere Form dem Stein durch Vermittlung des Künstlers zu, die geringer ist an Schönheit und niedriger steht. Auch geht die Form, die in der Kunst besteht, nimmer so rein und klar in den Stein über, wie dies die Kunst, d. h. die Seele des Künstlers wünschte. Vielmehr gelangt sie in den Stein nur, je nachdem der Stein den Eindruck der Kunst annehmen kann. Die Form ist somit im Stein wohl schön und rein, jedoch sind die Formen in der Kunst viel schöner, sicherer, edler, vorzüglicher und wahrer als jene im Stein.

Dies deshalb, weil, so oft die Form sich hinbreitet (entwickelt) am Stoff, je nach Maass dieser Entwickelung an ihr eine Schwäche und geringere Treue entsteht, als die Form hat, die eins mit dem Stoff blieb und ihn (d. h. den Urstoff) nicht verliess.

IV. Buch.

Ueber die Erhabenheit und Schönheit der Geistwelt.

Wir behaupten: Kann Jemand seinen Leib abstreifen und seine Sinne mit ihren Zuflüsterungen und Bewegungen beschwichtigen, so wie dies der Inspirationsfähige von sich beschreibt, so kann er auch in seinem Denken zu seinem Wesen zurückkehren und in seinem Geiste zur Geistwelt aufsteigen. Dann sieht er die Schönheit und den Glanz derselben und ist stark genug, die Erhabenheit des Geistes, sein Licht und seinen Glanz zu erkennen, auch erkennt er den Werth und die Macht dessen, was über dem Geist steht, das ist das Licht des Lichts, Schönheit aller Schönheit und Glanz alles Glanzes.

Wir wollen nun die Schönheit des Geistes und der Geistwelt, sowie ihren Glanz, soweit wir es können und vermögen, beschreiben, auch angeben, wie man dorthin aufsteigen, und diesen Glanz und diese vorzügliche Schönheit betrachten kann.

Wir behaupten nun: Die Sinnenwelt und die Geistwelt sind ursprüglich so gesetzt, dass die eine eng der andern anhaftet. Denn die Geistwelt ruft die Sinnenwelt zeitlich hervor. Die Geistwelt spendet den Erguss [44] auf die Sinnenwelt, und diese ist es, die den Erguss erstrebt und die in der Geistwelt feststehende Kraft annimmt.

Wir schildern nun gleichnissweise diese beiden Welten und behaupten, sie gleichen zwei Steinen von irgend einem Maass. Der eine derselben ist aber weder wohl hergerichtet, noch hat er irgend einen Eindruck von der Kunst empfangen, während der andere wohl hergerichtet und von der Kunst wohl bearbeitet ist. Die Anlage des Steins war nun eine solche, dass man in demselben die Form irgend eines Menschen oder die éines Gestirns ausführen konnte, d. h. dass darin die Vorzüglichkeiten und

Sinne annehmen, und unterscheidet dieselben, wie wir dies öfter darthaten.

Den Sinnen kommt bloss zu, dass sie die Eindrücke der Dinge annehmen, die Erkenntniss derselben aber und ihre Unterscheidung fallen der Seele zu.

Wir behaupten: Wäre die Seele nur eine natürliche Endzweckform, so würde sie dem Leibe bei seinen Lüsten und vielen seiner Thaten nicht zuwider sein, vielmehr würde sie ihm nie in irgend etwas widerstreiten und würde, wenn auf den Leib irgend eine Wirkung ausgeübt würde, dieser Eindruck auch auf die Seele fallen. Es würde der Mensch nur sinnlich wahrnehmen. Denn dem Leibe fällt nur die Sinneswahrnehmung, nicht aber Denken, Wissen und Betrachtung zu.

Dies erkennen selbst die Materialisten an, und sind sie deshalb gezwungen, eine andere Seele und einen anderen Geist, die nimmer sterben, anzunehmen. Wir aber behaupten: Es giebt keine andere Seele als diese vernünftige, welche jetzt im Leibe ist. Sie ist es, von der die Philosophen sagen, dass sie die Entelechie des Leibes sei; nur, dass sie Entelechie und Endzweckform, in einer anderen Art als die Materialisten verstehen, ist. Sie ist nicht Endzweck, wie der geschaffene natürliche Endzweck, sondern sie ist Endzweck und Schaffer zugleich, d. h. sie schafft den Endzweck. Und in diesem Sinne sagen die Philosophen: Die Seele ist die Endform des natürlichen, mit Organen, mit Seele und Kraft begabten Leibes.

So behaupten wir denn: Die vorzüglichsten Philosophen erwähnten, die Seele sei in der Substanz nur an der Stelle einer Form. Durch sie sei der Körper beseelt, wie der Stoff durch die Form eben ein Körper werde.

Jedoch wenn auch die Seele die Form des Körpers ist, so ist sie doch nicht eine Form für einen jeden Körper, schon deshalb, weil derselbe ein Körper, sondern sie ist nur die Form für einen der Kraft (Potenz) nach mit Leben begabten Körper. Ist nun die Seele Endzweck in dieser Weise, so fällt sie nicht in das Bereich der Körper.

Denn wäre sie eine Form für den Körper, so wie die Form, die da im Bild von Erz ist, so würde, wenn der Körper getheilt und zerstückt würde, auch sie sich zerstücken lassen, und würde eins der Körperglieder abgeschnitten, würde auch etwas von ihr abgetrennt. Das verhält sich aber nicht so, und ist somit dann die Seele nicht eine Endzweckform, so wie die Natur- und Kunstform, sondern sie ist Endzweck nur deshalb, weil sie den Körper so zum Endzweck bringt, dass er mit Wahrnehmung und Geist begabt ist.

Wir fragen: Wenn die Seele eine eng anhaftende, sich nie trennende Form ist, wie die Naturform, wie kann sie dann beim Schlaf umgehen, und den Körper verlassen, während sie ja doch sich nicht von ihm scheidet, und ebenso ist ja auch ihr Thun beim Erwachtsein, wenn sie zu ihrem Wesen zurückkehrt. Denn [43] bisweilen kehrt sie ja zu ihrem Wesen zurück, und verachtet sie dann das Leibliche. Jedoch zeigt sich dies ihr Thun nur bei Nacht, weil dann die Sinne ruhen und ihre Arbeit aufhört.

Wäre aber die Seele schon deshalb Endzweck für den Leib, weil er Leib ist, d. h. an sich, so würde sie nimmer ihn verlassen. Auch würde sie das Ferne nicht wissen, sondern nur das Gegenwärtige, wie dies bei der Erkenntniss der Sinne der Fall ist. Dann wäre sie und das Sinnliche (die sinnliche Wahrnehmung) eins. Dem ist nicht so, denn die Seele weiss die Dinge, auch wenn sie fern von ihr sind, sie kennt auch die Eindrücke, welche die

die Stimmung nur in der Mischung der Leiber, so müsste sie, da die Leiber nur durch einen Mischer gemischt werden können, nothwendig vor der Seele, die ja eben die Stimmung wäre, vorhanden sein. Dann wäre also die Stimmung eine Seele, welche die Stimmung schafft.

Behaupten sie aber, es gäbe eine Stimmung ohne einen Stimmer und ebenso auch Mischung ohne einen Mischer, so antworten wir: Das ist nicht also, denn wir sehen es ja, dass die Saiten eines musikalischen Instruments sich nicht von selbst stimmen können, denn sie alle sind ungestimmt und ist nur der Musiker der, welcher sie stimmt, die Saiten spannt, eine zur andern in Stimmung bringt und eine harmonische Weise stimmt. Da nun die Saiten nicht Ursache sind für ihre Stimmung und ferner auch die Leiber nicht Ursache ihrer Fügung sind, so können sie die Stimmung nicht hervorrufen, sondern nur die sinnlichen Eindrücke annehmen, und ist somit die Stimmung der Leiber dann eben nicht die Seele.

Wir behaupten: Ist die Seele die Stimmung der Leiber, und sind es die Leiber, die sich selbst in Stimmung setzen, so folgt nothwendig aus ihren Worten, dass das mit Seele Begabte aus Dingen zusammengesetzt sei, die keine Seele haben [42].

Es folgt ferner, dass die Dinge zuerst ohne Ordnung und Klärung waren, dass sie dann aber ohne einen Ordner, d. h. die Seele, geordnet wurden. Vielmehr ordneten sie sich nur durch Zufall und von Ungefähr. Es ist aber verwehrt und unmöglich, dass dies bei den Theil- oder den Alldingen stattfinde. Ist dies aber unmöglich, so ist dann die Seele nicht die Harmonie der Körper des Einen mit dem Andern.

Behaupten sie dann: Die vorzüglichsten Philosophen stimmen darin überein, dass die Seele der Endzweck des Leibes sei, der Endzweck sei aber nicht eine Substanz, somit sei dann auch die Seele keine Substanz, denn der Endzweck von etwas rühre nur von der Substanz desselben her; so antworten wir: Wir müssen ihre Behauptung, dass die Seele irgend ein Endziel sei, untersuchen und fragen, in welchem Sinne sie dieselbe Entelechie nennen.

kein Körper ist. So behaupten wir denn nun: Wenn die Seele zwar eine Natur, jedoch nicht die Natur der Körper ist, so müssen wir nach dieser Natur forschen und müssen wissen, was sie sei. Meinst du etwa, sie liege in der Harmonie des Körpers?

Die Pythagoreer beschrieben die Seele und behaupteten, sie sei die Harmonie der Körper, wie die Harmonie in den Saiten der Leier. Wenn man nämlich die Saiten der Leier spanne, ehe man sie erklingen lasse, so sei das die Harmonie. Sie meinen damit nur, dass, wenn die Saiten gespannt würden und sie dann der Spieler anschlage, in ihnen eine Harmonie entstehe, die in ihnen nicht lag, als die Saiten noch ungespannt waren. Dasselbe gelte vom Menschen. Wenn seine Mengen vermischt und zu Eins würden, so entstehe aus ihrem Vermischtsein eine specielle Mischung, diese specielle Mischung sei es, die dem Leibe Leben gebe, und wäre somit die Seele nur eine Wirkung von dieser Mischung.

Dieser Ausspruch ist schlecht, und haben wir mit starken, hinreichend genügenden Beweisen dies oft widerlegt.

Das stellen wir, so Gott will, sogleich noch fester und behaupten: Die Seele [41] war schon vor dieser Stimmung, denn die Seele ist es, die die Stimmung im Leibe hervorrief, sie ist es, die ihm vorsteht, die den Leib bändigt und ihn ausrüstet, um allerlei leibliche, sinnlich wahrnehmbare Thaten zu verrichten. Die Stimmung aber thut nichts, sie befiehlt weder noch verbietet sie. Die Seele ist eine Substanz, die Stimmung aber ist keine Substanz, sondern ein Accidens, das aus der Mischung der Körper zufällig hervortritt.

Ist die Stimmung schön und fest, so geht aus ihr nur die Gesundheit hervor, doch rührt von ihr nimmer sinnliche Wahrnehmung, noch Vorstellung, noch Gedanke, noch Wissenschaft her.

Ferner: Rührte die Stimmung nur von der Stimmung der Körper her und wäre diese Stimmung eben Seele, und wäre die Mischung eines jeden der Körperglieder eine andere als die des anderen Gliedes, so würde man in den Leib viele Seelen verlegen. Das wäre aber sehr schlecht.

Ferner: Wäre die Stimmung eben die Seele, und bestände

Dinge und ihre Formen hervorgehen, nur thut er dies bei einigen Formen ohne Vermittelung, bei anderen mit Vermittelung. Er lässt die Wesenheiten der Dinge und ihre Formen hervorgehen, weil er das in der That wahrhaft Seiende ist, er ist reine Actualität. Thut er etwas, blickt er nur auf sein Wesen und verrichtet sein Thun mit einem Mal. Wenn aber auch der Geist an sich in der That ist, so erfasst ihn doch, da über ihm ein Anderes ist, die Kraft desselben und begehrt er deshalb, sich dem Urgeist, welcher blosses Thun ist, zu verähnlichen. Beabsichtigt er eine That, so blickt er nur auf das, was über ihm ist, und verrichtet sein Thun in höchster Reinheit. Dasselbe gilt von der Seele. Denn wenn sie auch an sich in der That ist, so erfasst sie doch, da der Geist über ihr ist, ein Theil seiner Kraft. Wenn sie dann schafft, blickt sie bloss auf den Geist, und schafft dann irgend etwas.

Der Urschöpfer ist nur reines Thun, denn er schafft sein Werk, während er allein auf sein Wesen, nicht aber auf etwas ausser ihm blickt, denn es giebt ja nichts ausser ihm, was höher oder niedriger wäre.

Somit ist denn klar und richtig, [40] dass der Geist vor der Seele und die Seele vor der Natur, die Natur aber vor allen dem Entstehen und Vergehen anheimfallenden Dingen sei, und dass der Urschöpfer vor allen Dingen bestehe, und dass er zugleich Schöpfer und Vollender sei, auch zwischen seinem Schaffen und Vollenden es durchaus keine Scheidung noch Trennung gebe.

Wenn dies sich so verhält, kehren wir zum Thema zurück und behaupten: Wenn die Seele an sich in der That und nicht bloss in der Kraft ist, so kann sie unmöglich einmal in der That und ein andermal in der Kraft sein. Der Körper aber kann einmal Körper in der Kraft und einmal Körper in der That sein. Folglich kann die Seele nicht natürlicher Athem oder gar Körper sein.

Durch das Erwähnte ist nun klar und deutlich, dass die Seele kein Körper ist. Manche von den Alten haben noch andere Beweise hierfür beigebracht, doch begnügen wir uns mit dem Erwähnten und Hervorgehobenen dafür, dass die Seele

Den Beweis hierfür wollen wir, so Gott will, beibringen. Nämlich: Etwas der Kraft nach Seiendes wird nie etwas in der That Seiendes, es sei denn etwas Anderes in der That vorhanden, was jenes zur That hervorführt; wo nicht, geht es nicht von der Kraft zur That (von der Potenz zur Wirklichkeit) über. Denn die Kraft ist nicht im Stande, aus ihrem Wesen heraus zur That zu werden. Denn wenn nicht etwas in der That Seiendes (wirkliches) besteht, worauf soll dann die Kraft ihr Auge richten, und wie soll sie überhaupt kommen? Wenn dagegen etwas in der That Seiendes, das, was nur der Kraft nach ist, zur That hervorführen will, blickt es nur auf sich selbst und nicht nach aussen, und führt es dann die Kraft zu der That hervor, während es selbst fortwährend in demselben Zustande verbleibt, denn es braucht ja nicht zu etwas Anderem zu werden, da es an sich schon der That nach ist. Will es also etwas von der Kraft hinaus zur That führen, braucht es nicht von seinem Wesen nach aussen zu blicken, vielmehr blickt es nur auf sein Wesen und führt dadurch etwas von der Kraft zur That hinaus.

Wenn sich dies nun so verhält, so behaupten wir, dass [39] das in der That Seiende vorzüglicher und allgemeiner ist als das nur in der Kraft Seiende, und die in der That seiende (unvergängliche) Natur eine andere sei als die Natur der Körper. Denn jenes ist ewig an sich der That nach, und war der Geist und die Seele vor der Natur. Nur muss man dabei bedenken, dass die Seele, wenn sie auch an und für sich der That nach ist, doch nur etwas vom Geist Verursachtes ist, nicht aber selbst das verursacht, was sie zur That umsetzt.

Der Geist aber ist, wenn er auch an sich in der That ist, doch von der ersten Ursache her verursacht, denn er spendet auf die Seele durch die von der ersten Ursache her in ihm seiende Kraft, und dies ist die Urwesenheit, eine Form. Nur ist hierbei zu bemerken, dass, wenn auch die Seele auf den Stoff und der Geist auf die Seele wirkt, dennoch die Seele in dem Stoff nur die Form und der Geist in der Seele auch nur die Form wirkt.

Der erhabene Schöpfer aber lässt die Wesenheiten der

wenn er in's kühle Element kommt und dort bleibt, zart und zur Seele werde, so sagen wir: Das ist absurd und sehr schlecht; denn bei vielem Gethier überwiegt das warme Element und hat es doch dabei eine Seele, ohne dass sie den speciellen Eigenschaften der Kälte zufällt.

Behaupten sie dann: Die Natur war vor der Seele und die Seele rühre nur aus der Verbindung der ausser ihr befindlichen Naturen her, so antworten wir: Euch begegnete in dieser eurer Rede etwas in den Augen der Einsichtigen höchst Verwerfliches. Denn wenn ihr die Natur vor die Seele und zwar als Ursache derselben stellt, so müsst ihr nothwendig die Seele vor den Geist und als Ursache desselben setzen. Setzt ihr aber den Geist nach der Natur, so ist das sehr schlecht. Denn ihr stellt ja das Vorzüglichere unter das Geringere und das Allgemeinere hinter das Speciellere, dies ist aber absurd und unmöglich. Vielmehr steht der Geist vor allen mit einem Anfang beginnenden Dingen, dann kommt die Seele, darauf die Natur. Sobald [38] etwas nach unten geht, wird die Sache geringer und specieller, sobald etwas nach oben steigt, wird sie vorzüglicher und allgemeiner.

Behaupten sie dann hartnäckig, der Geist komme nach der Seele und diese nach der Natur, so folgt nothwendig aus ihrer Rede, dass auch Gott der Hochgepriesene nach dem Geist komme und dem Entstehen und Vergehen anheimfalle und er nur accidentell wissend sei. Das ist denn doch absurd. Denn wenn diese Anordnung möglicher Weise richtig wäre, würde es möglich sein, dass es weder Seele noch Geist, noch Gott gebe. Das ist absurd und höchst schlecht.

Wir behaupten dagegen: Gott der Herrliche ist Ursache für den Geist, der Geist Ursache für die Seele, die Seele Ursache für die Natur, die Natur Ursache für alle Theil-(Einzel)-wesen; nur dass, wenn auch von den Dingen das Eine Ursache für das Andere ist, Gott doch Ursache für sie alle insgesammt sei. Nur ist er für die Einen Ursache ohne Vermittlung. Er ist's ja, der die Ursache, wie wir früher angaben, für das Folgende bestimmte.

Wir sagen: Die Materialisten setzten die Seele in's Bereich der Körper, weil sie sahen, dass die Körper wirken und verschiedene Eindrücke hervorbringen, denn dieselben machen heiss, kalt, trocken, feucht. Daher glaubten sie denn, dass die Seele auch ein Körper sein müsse, denn auch sie übe verschiedene Wirkungen aus und schaffe wunderbare Eindrücke. Sie sollten aber wissen, dass sie darüber, wie und mit welchen Kräften die Körper dies thun, unkundig sind; dass dieselben nur durch Kräfte, die in ihnen und unkörperlich sind, etwas verrichten. Wenn sie aber hartnäckig behaupten, der Körper verrichte seine Wirkungen selbst, nicht durch etwas Anderes in ihm, so antworten wir: Selbst wenn wir Euch dies zugeben und solche Wirkungen wie Warm- und Kaltmachen und dergl. nicht der Seele zuschreiben, so fällt doch Erkenntniss, Nachdenken, Wissen, Sehnsucht, Sorgsamkeit, Anordnung, Entscheidung in's Bereich der Seele. Diese Kräfte und ihresgleichen haben doch eine andere Substanz [37] als die der Körper.

Die Materialisten übertragen somit die Kräfte der geistigen Substanzen auf die Körper und lassen dieselben leer und bloss von jeder Kraft.

Wenn dem also wäre und ein Körper den andern ganz durchdringen könnte, so würde er auch die Theile desselben durchdringen müssen und nie zu Ende kommen. Das ist aber nichtig, denn es ist unmöglich, dass die Theile in der That unendlich sind. Ist dies nun nicht der Fall, so durchdringt nie ein Körper einen andern ganz, dagegen durchdringt die Seele den ganzen Leib und in allen seinen Theilen. Es ist hierbei nicht nöthig, dass sie bei ihrer Körperdurchdringung alle Theile theilweise durchmesse, sondern sie kann dies in einer Allweise thun. Das heisst, sie umfasst alle Theile des Körpers, da sie die Ursache desselben ist, die Ursache aber höher steht als das Verursachte. Es ist nicht nöthig, dass die Ursache das Verursachte in der Art des Verursachten durchmesse, sie kann dies vielmehr in einer anderen, höheren und erhabeneren Weise thun.

Behaupten sie dann, dass der Athem (der Naturhauch)

verlässt, keinen kleineren Raum ein als früher. Das kann keiner leugnen noch wehren.

Wir behaupten ferner: Ist ein Körper im anderen und mischen sich beide, so wird ihre Masse grösser und stärker. Kommt aber die Seele zum Leibe, so wird die Masse des Leibes nicht grösser, vielmehr gehört es sich, dass das eine mit dem anderen sich verbinde und dabei geringer würde. Als Beweis dafür dient, dass, wenn die Seele den Leib verlässt, derselbe anschwillt und grösser wird, nur dass er gross und vergehend ist. Somit ist denn die Seele kein Körper.

Auch behaupten wir, dass, wenn ein Körper sich mit einem anderen vermischt, er den Körper nicht ganz durchdringt, denn er durchschneidet (erfasst) nicht alle Theile desselben. Die Seele thut dies aber bis in's Unendliche hinein.

Wenn sie nun weiter streiten und behaupten: Alles Vorzügliche [36] ist körperlich, mit Masse begabt, so sagen wir: Gebt doch an, wie erwirbt denn die Seele das Vorzügliche (die Tugenden) und alles Geistige? etwa dadurch, dass sie ewig, unvergänglich und nie schwindend ist, oder dadurch, dass sie dem Entstehen oder Vergehen anheimfällt?

Wenn sie dann sagen: Die Seele erwerbe die Tugenden dadurch, dass sie ewig und unvergänglich ist, so haben sie das, was sie bestreiten, schon zugestanden. Sagen sie aber: Die Seele erwirbt die Tugenden dadurch, dass sie dem Entstehen und Vergehen anheimfällt, so fragen wir weiter: Wer rief sie denn in's Sein. und aus welchem Grundstoff ward sie gebildet? Dann fragen wir sie in Betreff dessen, der sie hervorrief, ob der denn ewig oder dem Entstehen und Vergehen anheimfallend sei und so bis in's Endlose fort. Sagen sie aber: Der sei ewig und unvergänglich, so widersprechen sie ihrem Ausspruche, alle Dinge seien Körper.

Wir aber behaupten: Sind die Tugenden ewig, unvergänglich, so wie dies von den geometrischen Figuren gilt, so sind sie zweifelsohne keine Körper. Sind sie aber keine Körper, so ist auch nothwendig, dass das was ihnen zu Grunde liegt und das um sie Wissende (d. i. die Seele) unkörperlich sind.

nicht immerfort zu, so würde das Lebendige nicht als Mannichfaltiges Bestand haben.

Wenn nun diese Grundstoffe aufhören, und die Seele nichts davon findet, um es dem Leibe zuzuführen, so geht dabei das Lebendige zu Grunde und verdirbt. Somit sind denn die Mischungen nur Stoffursache für das Leben, die Seele aber ist Schaffursache.

Beweis hierfür ist, dass es einige Thiere ohne Blut und einige ohne Athem giebt, dagegen kann es durchaus nichts Lebendes geben, was ohne Seele wäre. Somit besteht denn die Seele nicht in etwas Körperlichem.

Ferner behaupten wir: Ist die Seele ein Körper, so müsste sie nothwendig den ganzen übrigen Körper durchdringen und sich mit ihm, nach Art der Körper so vermischen, wie sich ein Körper mit dem anderen verbindet. [35] Die Seele müsste den ganzen Körper deshalb durchdringen, damit alle Glieder von ihrer Kraft nehmen könnten. Wenn nun die Seele sich mit dem Körper so vermischte wie dies die Körper, einer mit dem andern, thun, so wäre die Seele nicht in der That Seele. Denn wenn von den Körpern einer dem anderen sich beimischt und vermengt, so bleibt keiner von ihnen in der That in seinem früheren Zustande, vielmehr sind beide in dem Dinge nur der Kraft (der Möglichkeit) nach. Deshalb würde die Seele, wenn sie sich dem Körper beimischte, nicht actuell, sondern nur potenziell Seele sein. Es würde ihr Wesen von ihr verloren sein, ebenso wie die Süsse vergeht, wenn sie sich mit Bitterkeit mischt.

Ist dem so und bleibt, wenn ein Körper sich mit dem anderen mischt, keiner von beiden in seinem Zustande, so bliebe ebenso die Seele, wenn sie sich mit dem Körper vermischte, nicht in ihrem früheren Zustande und wäre somit nicht Seele.

Wir behaupten ferner: Wenn ein Körper sich mit einem anderen mischt, so bedarf er eines grösseren Raumes als des früheren. Dies kann keiner leugnen noch wehren. Wenn aber die Seele zum Leibe kommt, so bedarf derselbe keines grösseren Raumes als früher, auch nimmt der Leib, wenn ihn die Seele

(ganzen) Körper Das gilt z. B. von der Süsse des Honigs. Die Süsse im Pfund davon ist gerade wie die Süsse im halben Pfund. Durch die Minderung der Quantität nimmt die Süsse nicht ab. Dagegen ist die Quantität von einem Pfund nicht der Quantität in einem halben Pfunde gleich.

Wenn nun die Süsse bei der Verringerung des Honig-Körpers sich nicht verringert, so ist die Süsse kein Körper. Dasselbe gilt von allen anderen Qualitäten.

Wir behaupten ferner: Wären die Kräfte Körper, so würden die starken Kräfte grosse [35] und die schwachen Kräfte kleine, geringe Körpermassen haben. Aber nun sehen wir oft, dass sie sich gerade dem entgegengesetzt verhalten; oft ist die Masse klein [34] und die Kraft stark.

Wenn dem so ist, so behaupten wir, wir dürfen nicht die Kraft mit der Grösse des Körpers, sondern nur mit etwas Anderem, das weder Masse noch Grösse hat, in Beziehung setzen. So behaupten wir denn: Wenn der Stoff aller Körper nur einer ist und derselbe nach ihrer Meinung irgend ein Körper ist, so bewirkt derselbe verschiedene Wirkungen durch die in ihm ruhenden Qualitäten. Jene aber verneinen, dass das, was in dem Stoffe liegt, nur schaffende Kräfte seien, die weder stofflich noch körperlich sind.

Behaupten jene, dass das Lebendige vergehe und nicht bleibe, wenn das Blut erkaltet und der letzte Athem ausgepresst wird, und begründen sie dies damit, dass, wenn die Seele eine andere Substanz als die des Blutes, des Athems und der übrigen Mischungen wäre, das was lebt, wenn auch der Körper derselben entbehrte, nicht sterben würde, da die Seele ja in etwas Anderem als in diesen Mischungen beruhe, so antworten wir:

Das was das Lebendige herstellt, sind nicht bloss Körpermischungen, sondern auch noch etwas Anderes als dies ist es, dessen das Lebendige zu seinem festen Bestand bedarf. Gerade dies dient dem Leibe als Stoff, das nimmt die Seele und bereitet es zur Form des Leibes, denn der Leib ist zerfliessend, und führte die Seele der Substanz des Leibes diese Mischungen

III. Buch.

Nachdem wir das, was nöthig war, voraufgestellt und über [34] Geist, Allseele, Vernunft- und Thierseele, über Wachsthumsseele und die Natur gehandelt und der natürlichen Reihenfolge nach in dem Folgegang der Natur geredet, wollen wir jetzt klarstellen, was die Substanz der Seele ist.

Wir beginnen damit die Behauptung der Materialisten hervorzuheben, welche da irrthümlich meinen: „Die Seele sei die innige Harmonie des Leibes, und das zu Eins werden seiner Theile," und enthüllen wir die Schwäche ihres Beweises hierfür. Auch wird der schlechte Auslauf ihrer Lehre hervorgehoben. Denn sie übertragen die Kräfte des Geistigen auf den Körper und lassen dagegen die Seele und das Geistige von aller Kraft entblösst.

[33] Wir behaupten: Die Thaten der Körper finden nur durch Kräfte statt, die nicht körperlich sind. Diese Kräfte verrichten wunderbare Thaten. Beweis dafür ist, dass jeder Körper eine Quantität und Qualität hat. Die Quantität ist etwas Anderes als die Qualität. Nun ist es unmöglich, dass irgend ein Körper ohne Quantität bestehe. Dies geben die Materialisten zu. Kann aber kein Körper ohne Quantität sein, so ist es unzweifelhaft, dass die Qualität kein Körper ist. Denn wie wäre es möglich, dass die Qualität ein Körper sei, da sie nicht unter die Quantität fällt, während doch alle Körper der Quantität zufallen. Die Qualität ist somit kein Körper. Ist aber die Qualität kein Körper, so ist ihre Rede, dass alle Dinge Körper seien, nichtig.

Wir behaupten auch wie früher, dass kein Körper und keine Masse, wenn sie zerlegt oder irgend eine Menge davon genommen wird, in Betreff der Grösse und Quantität im früheren Zustande bleibe, dagegen bleiben ihre Qualitäten im früheren Zustande, ohne dass darin irgendwie eine Minderung eintritt. Denn die Qualität ist im Theil des Körpers gerade so wie im

Sie ist aber auch nicht im Leibe wie das Ganze in den Theilen, denn es wäre sehr falsch, zu behaupten, die Seele sei das Ganze, der Leib aber ihre Theile.

Auch ist die Seele nicht wie die Form in der Materie. Denn die Form verlässt nur bei ihrem Untergange den Stoff, doch gilt dies nicht von der Seele im Leibe, vielmehr verlässt sie den Leib, ohne unterzugehen, und ferner nimmt der Stoff die Form an, dagegen ist der Leib nicht vor der Seele. Denn die Seele ist es, die die Form in die Materie setzt, da sie es ist, die die Form dem Stoff einbildet. Sie ist es, die den Stoff zum Körper macht.

Wenn die Seele nun es ist, die dem Stoffe Form verleiht und ihn zum Körper bildet [32], so kann sie nothwendig nicht im Leibe so sein wie die Form am Stoff es ist. Denn die Ursache ist am Verursachten nicht wie das Prädicirte (die Eigenschaft): wo nicht, wäre die Ursache eine Wirkung des Verursachten, und das ist doch sehr falsch. Denn das Verursachte ist ja der Eindruck (Wirkung), die Ursache aber das Einwirkende. Die Ursache ist somit Eindruck machend und ist sie im Verursachten wie das Wirkende und Schaffende. Das Verursachte ist aber in der Ursache enthalten, wie das, was Einwirkung und Eindruck erleidet. Somit ist klar und deutlich, dass die Seele im Leibe nicht auf irgend eine der erwähnten Arten ist, wie wir dies mit vollständig genügenden Beweisen darthaten.

auch die Seele hinweg gehoben und würde auch sie verderben, ohne Bestand zu haben. So ist aber die Seele nicht beschaffen, vielmehr hat die Seele, wenn der Leib hinweg gehoben wird und verdirbt, besseren Bestand, sie tritt klarer hervor als damals, als sie noch im Leibe war.

Behauptet dann Jemand: Der Raum ist nur irgend eine Entfernung, aber nicht das äusserste Aussenblatt und ist somit die Seele im Leibe, wie wenn sie in irgend einer Entfernung wäre, so antworten wir: Wenn der Raum irgend eine Entfernung ist, so würde passender Weise folgen, dass die Seele im Leibe nicht wie Etwas im Raume wäre. Denn die Entfernung ist nur eine Leere. Nun ist der Leib aber keine Leere, sondern das, worin der Leib ist, ist eben die Leere. Dann ist die Seele also in dem Leeren, in welchem der Leib ist, nicht [31] aber in dem Leibe selbst, und das ist doch sehr falsch.

Auch ist die Seele nicht im Leibe wie das (Getragene) Prädicirte, denn das Prädicirte ist nur (ein Eindruck) eine Eigenschaft dessen, wovon es prädicirt wird, wie Farbe und Gestalt; beide sind nur Eigenschaften des sie tragenden Körpers (dessen wovon sie ausgesagt werden). Diese Eigenschaften verlassen die damit Behafteten (Träger) nur mit ihrem Verderben, die Seele aber verlässt den Körper ohne mit ihm zu verderben, oder mit dem Hinschwinden des Körpers ebenfalls hinzuschwinden. Somit ist die Seele im Leibe nicht wie der Theil im Ganzen, denn die Seele ist nicht ein Theil des Leibes.

Behauptet man dann, die Seele sei ein Theil von allem Leben, während dies im Leibe ist und zwar wie der Theil im Ganzen, so antworten wir, dass nothwendig die Seele, wenn sie im Leibe so ist wie der Theil im Ganzen entweder wie das Getränk im Trinkgefäss oder wie das Trinkgefäss selbst sein müsse. Nun haben wir schon behauptet, dass sie nicht so im Leibe wie der Trank im Trinkgefässe sein könne und dargethan, wie dies nicht der Fall sei. Sie ist aber auch nicht wie das Trinkgefäss selbst, denn das Ding kann nicht ein für sich selbst ursprünglich Gesetztes sein. Somit ist denn die Seele nicht im Leibe wie der Theil im Ganzen.

ja die Ursache des Raumes ist und das Verursachte nicht die Ursache, wohl aber die Ursache das Verursachte umfasst.

Wir behaupten: Die Seele ist nicht im Leibe wie Etwas in einem Gefäss ist, denn wäre dies bei ihr der Fall, würde der Leib nicht Seelbegabt sein. Denn wenn der Leib die Seele so umschlösse wie ein Gefäss seinen Inhalt, so würde nothwendig die Seele allmählig zum Körper hinzu kommen wie das Wasser ins Gefäss gelangt; auch würde ein Theil der Seele schwinden, wie der Theil des Wassers, den das Gefäss aufsaugt, verschwindet, und dies wäre denn doch sehr falsch. Somit ist, wie wir oben sagten, die Seele nicht im Leibe wie der Körper in dem Raume.

Denn der wahrhafte reine Raum ist kein Körper, vielmehr ein Nichtkörper. Ist aber der Raum unkörperlich [30], so ist auch die Seele kein Körper. Es bedarf die Seele des Raumes nicht und der Raum ist eben sie (die Seele). Denn das Ganze ist weiter als der Theil, ja es umschliesst jenen eng.

Sagt dann Jemand: Wir müssen nothwendig behaupten, dass die Seele im Leibe so sei wie das Ding im Raume, so antworten wir: Der Raum ist das äusserste Aussenblatt des Körpers, ist nun die Seele im Raume, so ist sie eben nur in diesem Aussenblatt und bliebe der übrige Theil des Leibes seelenlos. Das wäre aber sehr falsch.

Indirekt würde aus jener Behauptung, dass die Seele im Leibe so sei wie das Ding im Raume, noch anderes Schlechtes und Absurdes folgen.

Erstlich. Der Raum setzt zwar das in ihm Befindliche in Bewegung, nicht aber wird durch das Ding im Raume der Raum in Bewegung gesetzt. Wäre nun die Seele im Leibe wie das Ding im Raume, so wäre der Leib Ursache für die Bewegung der Seele. Dem ist aber nicht so, vielmehr ist die Seele Ursache für die Bewegung des Leibes. Ferner wird das Räumliche (Raum habende), wenn der Raum hinweg gehoben wird, selbst hinweggehoben und kann es durchaus keinen Bestand haben. Wäre nun die Seele im Leibe wie das Ding im Raume, so würde, wenn der Körper hinweg gehoben würde und verdürbe,

sind, und würde der sinnlich wahrnehmende, sich bewegende Körper keine Veränderung erleiden. Das ist doch aber sehr falsch. Auch würde daraus indirekt folgen, dass wir nicht wissen können, wie die in den leiblichen Organen stattfindenden Thätigkeiten der Seele dort stattfinden können, da die Seelenkräfte ja nicht an einem Orte sind.

Wenn nun Jemand behauptet, dass ein Theil der Seelenkräfte, nämlich die, welche bestimmte Gliedmaassen haben, von denen aus sie hervortreten, örtlich wären, andere aber nicht, so antworten wir: Wenn dem so wäre, so würde die Seele nicht so sein, wie wir behaupteten, vielmehr würde ein Theil derselben in uns, der andere Theil aber nicht in uns sein, und dies wäre denn doch sehr falsch. Vielmehr behaupten wir kurz, es giebt durchaus keinen Theil unter den Theilen [29] der Seele, der örtlich (an einem Orte) wäre, die Seele sei innerhalb oder ausserhalb des Leibes.

Denn der Raum umgiebt und begrenzt eng das in ihm Enthaltene. Der Raum kann aber nur etwas Körperliches umschliessen, und alles was der Raum umschliesst und eng begrenzt ist ein Körper. Die Seele ist aber kein Körper, noch sind ihre Kräfte Körper (körperliche). Somit ist sie dann nicht in einem Körper, denn der Raum umschliesst nichts eng, das keinen Körper hat.

Wir behaupteten nur deshalb, dass die Seelenkräfte an bestimmten Stellen des Leibes seien, um damit zu bezeichnen, dass eine jede der Seelenkräfte ihr Werk von irgend einem Körpergliede aus kund thut, nicht aber, dass diese Kraft in diesem Gliede so, wie der Körper in einem Raum, enthalten sei, vielmehr ist sie nur dadurch in ihm, dass sie ihr Thun von ihm aus kund thut. Somit ist die Haltung (der Zustand) des Körpers in dem Raume eine andere als die, welche die Seele im Leibe hat.

Dies, weil das Ganze des Körpers nicht in dem Raume sein kann, in welchem der Theil ist, dagegen ist die Seele in ihrer Gesammtheit da, wo ihr Theil ist. Die Seele umschliesst den Raum, der Raum aber umschliesst nicht die Seele, da sie

dabei etwas erlitte, oder die Eindrücke der sinnlich wahrnehmbaren Dinge aufnähme. Gerade hierdurch erkennen diese Kräfte die sinnlich wahrnehmbaren Dinge und unterscheiden sie sie mit einem Mal zugleich.

Man muss nun wissen, ob diese von uns erwähnten Kräfte und die übrigen Seelenkräfte einen bestimmten Ort im Leibe einnehmen oder sie durchaus keine Stätte haben.

Wir behaupten: Jede Seelenkraft hat eine bestimmte Stätte im Leibe, in welcher sie ist. Nicht, dass sie der Stätte bedürfe um fest zu bestehen, sondern sie bedarf derselben, um ihr Thun [28] von dieser Endstätte aus, die zur Annahme dieses Thuns wohl eingerichtet ist, kund zu thun. Die Seele aber ist es, welche dies Glied wohl geeignet macht, um diese ihre Wirkung anzunehmen, ja, sie verleiht dem Gliede die Haltung (Beschaffenheit) von der sie beabsichtigt, dass die Wirkung derselben an ihm zu Tage trete.

Somit gestaltet die Seele das Glied in der für die Aufnahme ihrer Kraft passenden Haltung, und macht ihre Kraft von diesem Gliede aus offenbar. Es unterscheiden sich demnach die Kräfte der Seele nur je nach der verschiedenen Beschaffenheit jener Glieder, doch hat die Seele nicht verschiedene Kräfte, auch ist sie nicht aus diesen zusammengesetzt, sondern sie ist einfach, mit Einer Kraft begabt, sie verleiht den Leibern die Kräfte fortwährend als Gabe, weil sie in ihnen in einer einfachen, nicht in einer zusammengesetzten Weise ist.

Da nun aber die Seele den Leibern die Kräfte verleiht, so werden diese Kräfte ihr zugeschrieben, denn sie ist ja ihre Ursache und kann man die Eigenschaften des Verursachten (der Wirkung) noch mehr der Ursache, als dem Verursachten zuschreiben, besonders, wenn dieselben erhaben sind, und mehr der Ursache als dem Verursachten entsprechen.

Wir kehren nun zu unserem Thema zurück und behaupten: Wenn eine jede Seelenkraft nicht an einem bestimmten Ort im Leibe wäre, sie vielmehr allesammt an einem Nichtort (nicht örtlich) wären, so würde durchaus kein Unterschied zwischen ihnen stattfinden, noch ob sie innerhalb oder ausserhalb des Leibes

seele, die in der Leber sitzt, sowie der in dem Herzen liegenden Kraft, das ist dem Zorn, sie sind weniger theilbar. Diese Kräfte sind nämlich nicht wie die Sinneskräfte, sondern von anderer Art. Denn die Sinneskräfte kommen erst nach dieser Kraft und sind sie deshalb körperlicher (stehen unter dieser).

Der Beweis dafür [27], dass die Kraft der pflanzlichen, d. i. der Wachsthum- und Begehrseele nicht so körperlich ist, liegt darin, dass sie ihre Wirkungen nicht mit Körperorganen verrichtet, denn das Organ würde sie hindern im ganzen Körper ihre Wirkungen zu verrichten und zwischen ihm und diese Wirkungen treten.

Somit ist denn klar, dass die Seelenkraft, welche die Theilung annimmt, eine andere ist als die, welche sie nicht annimmt. Diese Kräfte vermischen sich auch nicht, noch werden sie eine, vielmehr bleibt jede einzelne derselben in ihrem Zustande bestehen, ohne dass eine mit der andern sich verbände. Demnach zerfällt die Kraft der Seele in zwei Arten, in eine Art, die sich mit der Theilung des Körpers, so wie die Wachsthum- und Begehrseele theilen lässt, die beide durch den ganzen Körper der Pflanzen hingebreitet sind, und die, welche sich mit der Theilung des Körpers theilen lässt. Beide umfasst dann eine andere, bleibendere und erhabenere, höhere Kraft.

Dann ist es möglich, dass die Kraft der Seele, welche sich mit der Theilung des Körpers theilen lässt, eine untheilbare werde durch die darüber stehende untheilbare Kraft, denn diese ist stärker als die Kräfte, die sich theilen lassen.

Als Beispiel hierfür dienen die Sinne, sie sind ja Seelenkräfte, welche sich mit der Theilung der Körperorgane theilen lassen. Sie werden aber alle umfasst von einer Kraft, die stärker ist als die Sinne. Diese Kraft steigt auf sie (die Körper) vermittelst der Sinne herab. Sie ist eine Kraft, die sich nicht theilen lässt, denn sie verrichtet ihr Thun deshalb, weil sie so sehr geistig ist, nicht durch ein Organ. Deshalb laufen auch alle Sinne bei ihr aus, so dass sie das, was die Sinne ihr zu bringen, erkennt und zugleich unterscheidet, ohne dass sie

der Denkseele, oder den Theil des Körpers, in welchem die Begehrkraft, und den Theil, in welchem die Zornkraft liegt.

Die Seele nimmt somit die Theilung in einem Accidens, aber nicht in ihrem Wesen an, d. h. es lässt sich der Körper, in dem sie ist, theilen, sie selbst aber nimmt durchaus die Theilung nicht an.

Behaupten wir somit: „Die Seele nimmt die Theilung an." so sprechen wir dies nur in einer bezogenen (relativen) accidentellen Weise aus, denn sie lässt sich nur dann theilen, [26] wenn sie in den Körpern ist.

Denn wenn wir sehen, dass die Natur der Körper, um lebendig zu sein, der Seele bedürfe, und dass der Körper deshalb der Seele bedürfe, damit sie sich über alle seine Theile verbreite, so behaupten wir: „Die Seele ist theilbar". Damit bezeichnen wir, dass die Seele in jedem der Körpertheile sei, denn sie lässt sich wie der Körper theilen.

Einen Beweis, dass dem so sei, liefern die Glieder des Leibes. Denn jedes Glied des Körpers ist nur dann fortwährend sinnlich wahrnehmend, wenn die Kraft der Seele in ihm ist. Ist aber die Kraft der sinnlich wahrnehmenden Seele in allen mit Wahrnehmung begabten Gliedern, so sagt man von dieser Kraft, sie lasse sich mit den Gliedern, in welchen sie ist, theilen.

Wenn nun auch die Seelenkraft durch alle Glieder hingestreut ist, so ist sie doch in einem jeden vollständig, vollkommen, und nicht mit den Gliedern theilbar, vielmehr lässt sie sich nur, so wie wir dies öfters beschrieben, mit der Theilung der Glieder theilen.

Behauptet nun Jemand: Die Seele lässt sich allein beim Tastsinne nicht theilen, jedoch sei dies bei den andern Sinnen der Fall, so antworten wir: Die Seele ist theilbar, sowohl beim Tastsinn als bei den übrigen Sinnen, denn diese sind ja Leiber (Leibestheile) und die Seele ist in den Leibern und nimmt somit die Seele an der Theilbarkeit aller Sinne nothwendig in der oben von uns erwähnten Weise theil, nur ist sie weniger beim Tastsinn als bei den übrigen Sinnen theilbar.

Dasselbe gilt von der Kraft der Wachsthum- und Begehr-

Es ist sehr schlecht zu behaupten: Die Seele nehme, während sie in der Hochwelt ist, die Eindrücke dieser Welt an. Denn wenn sie diese Eindrücke annähme, so könnte sie sie nur [25] mit der Vorstellung annehmen; stellte sie sich dieselben aber vor, so würde sie sich, wie wir oben sagten, denselben verähnlichen. Die Seele aber verähnlicht sich durchaus keinem der Eindrücke dieser Welt, wenn sie in der geistigen Hochwelt ist, denn dann würde sich nothwendig für sie ergeben, dass sie bei ihrem Sein in der Hochwelt gerade so wäre, wie sie in der Niederwelt ist, und das ist sehr schlecht.

Somit ist denn die Qualität der Seele und ihr Zustand bei ihrem Hingang zur Geistwelt und ihrer Rückkehr dahin klar und deutlich; auch dass sie der Erinnerung an die sinnlichen, vergänglichen, niedrigen Dinge nicht bedarf, auch ist durch genügende Ansichten und hinlängliche Analogie der Zustand des Geistes, wie derselbe Erinnerung und Vorstellung hegt, klar; auch haben wir, soweit wir dies konnten und vermochten, kurz dargethan, ob derselbe der Vorstellung, der Erkenntniss und der erkannten und vorgestellten Dinge bedarf.

Die verschiedenen Eigenschaften und Namen der Seele.

Wir wollen jetzt die Ursache darthun, weshalb verschiedene Namen der Seele zufallen und ihr somit das nothwendig zukommt, was dem im Wesen Theil- und Zerlegbaren zufällt.

Wir müssen zunächst wissen, ob sich die Seele theilen lässt oder nicht. Dann aber, wenn sie sich theilen lässt, ob dies in ihrem Wesen oder in einem Accidens statt hat. Ebenso gilt, wenn sie sich nicht theilen lässt, die Frage, ob die Untheilbarkeit auf ihrem Wesen oder auf einem Accidens beruht.

Wir behaupten nun, dass die Seele sich in einem Accidens theilen lässt. Sie nimmt nämlich dann, wenn sie im Körper ist, die Theilung bei der Theilung des Körpers an, wie man ja sagt: der denkende Theil ist ein anderer als der thierische, und ihr Begehrtheil ist ein anderer als ihr Zorntheil. Wir bezeichnen mit „Theil von ihr" den Theil des Körpers, in dem die Kraft

vollständiger Weise. Denn erkennte er sie vollständig, so stünde er über ihr und wäre er Ursache derselben. Es ist aber absurd, dass Etwas über seiner Ursache stehe und Ursache seiner eigenen Ursache sei.

Dann wäre ja das Verursachte Ursache seiner Ursache und wäre die Ursache verursacht von ihrem Verursachten, d. i. ihrer eigenen Wirkung. Das ist ja aber sehr schlecht.

Der Geist erkennt, wie wir vorher erwähnten, die unter ihm stehenden Dinge nicht. Er braucht sie auch nicht erst zu erkennen, denn sie sind in ihm und er ist ihre Ursache.

Dies Nichtwissen des Geistes ist nicht ein Nichtvorhandensein der Erkenntniss, sondern vielmehr die höchste Erkenntniss. Denn er erkennt die Dinge nicht etwa so, wie diese sich selbst erkennen, sondern darüber hinaus, in erhabenerer und höherer Weise, da er ihre Ursache ist. Somit ist die Selbsterkenntniss der Dinge gegen die des Geistes gehalten eine Thorheit, denn sie ist weder eine richtige noch eine vollständige Erkenntniss. Deshalb sagten wir, der Geist wisse die Dinge unter ihm nicht und meinen damit, dass er die Dinge unter ihm vollständig erkenne, und nicht wie diese sich selbst erkennen. — Er braucht sie nicht zu erkennen, denn er ist ihre Ursache und sie sind allesammt seine Verursachten (Wirkungen), und da sie in ihm sind, so bedarf er ihrer Erkenntniss nicht.

Dasselbe gilt von der Seele, sie weiss das von ihr Verursachte in der von uns oben erwähnten Art nicht, sie bedarf auch der Erkenntniss irgend eines dieser Dinge nicht, sie bedarf vielmehr nur der Erkenntniss des Geistes und der ersten Ursache, denn beide stehen über ihr.

Ist dem nun so, so kehren wir zu unserer Frage zurück und behaupten: Wenn die Seele diese Welt verlässt und in die geistige Hochwelt geht, erinnert sie sich an nichts von dem, was sie hier wusste (an Wissen erwarb), besonders nicht, wenn das Wissen, welches sie sich erwarb, ein niedriges ist. Vielmehr begehrt sie alle Dinge, die sie in dieser Welt erfasste, zu verschmähen. Auch wird sie nicht dazu gedrängt, dort die Eindrücke anzunehmen, die sie hier empfing.

nach dem Urreinen, Urguten sehnt. Das Urgute kommt ihr aber nur vermittelst des Geistes zu, ja vielmehr ist es dieses, das zu ihr kommt, denn das reine Urgute wird von Nichts umfasst, auch kann nichts es umhüllen oder hindern dahin zu wandeln, wohin es will. Will es zur Seele, so kommt es zu ihr und hindert es nichts daran, weder etwas Körperliches noch etwas Geistiges. Bisweilen kommt dieses Urgute zu einem andern, vermittelst des demselben nahe liegenden.

Wenn sich die Seele aber nach dem Urguten nicht sehnt, sondern auf die Niederwelt blickt und sich nach etwas in dieser sehnt, so ist sie in diesem Ding, je nachdem sie seiner gedenkt oder es sich vorstellt. Die Seele ist sonach nur dann mit Erinnerung begabt, wenn sie sich nach dieser Welt sehnt. Sie sehnt sich aber erst danach, wenn sie eine Vorstellung davon hegt, und haben wir öfters hervorgehoben, dass die Vorstellung eben Erinnerung sei.

Entgegnet nun Jemand: Wenn die Seele diese Welt, bevor sie in dieselbe niederstieg, sich vorstellte, so müsste sie denn auch sich dieselbe vorstellen, nachdem sie aus ihr herausgegangen und in die Hochwelt gestiegen ist. Wenn sie sich dieselbe aber vorstellt, so muss sie sich derselben erinnern. Ihr aber habt behauptet, dass sie, wenn sie in der Geistwelt ist, sich durchaus an nichts von dieser Welt erinnere; so antworten wir: Wenn auch die Seele sich diese Welt, bevor sie in ihr war, vorstellte, so war diese ihre Vorstellung eine geistige. Dies war zwar nur ein Nichtwissen und keine Erkenntniss, jedoch steht dies Nichtwissen höher als alle Erkenntniss, denn der Geist weiss das, was über ihm steht, zwar nicht, jedoch ist dies ein Nichtwissen, welches höher ist als das Wissen. Gedenkt nun die Seele der dortigen Dinge, so steigt sie nicht hierher herab, denn die Erinnerung an diese erhabenen Dinge hindert sie, hierher sich hernieder zu lassen. Gedenkt sie aber der Niederwelt, steigt sie von der erhabenen Welt zwar herab, doch [24] geschieht dies nur allmählig.

Denn der Geist kennt weder seine über ihm stehende Ursache, d. i. die fernste, erste Ursache, noch erkennt er sie in

Geist zwei, nicht eins seien. Dann blickt sie auf diese Welt und wirft ihr Auge auf etwas von den Dingen ausserhalb des Geistes. Dann gewinnt sie die Erinnerung und wird Erinnerungsbegabt.

Gedenkt sie dann der dortigen Dinge, so sinkt sie nicht hierher herab, gedenkt sie aber dieser Niederwelt, so sinkt sie von jener erhabenen Hochwelt nieder. Wenn sie aber zu den Himmelskörpern herab sinkt und dort bleibt, so gedenkt sie dort nur der Himmelskörper und wird ihnen ähnlich (assimilirt sich ihnen). Ebenso wird sie, wenn sie dann zu dieser Erdenwelt herabsteigt, derselben ähnlich und gedenkt sie nur ihrer. Denn wenn die Seele an etwas sich erinnert, so wird sie dem, dessen sie gedenkt, ähnlich, denn die Erinnerung ist entweder ein geistiges Erfassen oder nur eine Vorstellung. Die Vorstellung hat aber kein in einem Zustand festbestehendes Wesen, sie theilt vielmehr den Zustand der Dinge, die sie erblickt, dieselben seien irdisch oder himmlisch. Sie ist dem, was sie von irdischen und himmlischen Dingen gesehen, gemäss, sie verwandelt sich nach dem Maasse derselben und wird ihres gleichen.

Die Vorstellung verähnlicht sich aber nur deshalb den irdischen und himmlischen Dingen, weil diese allesammt in ihr sind. Nur sind sie in ihr in einer zweiten, und nicht in einer ersten Art (nicht ursprünglich).

Deshalb kann sich die Vorstellung nicht vollständig den irdischen und himmlischen Dingen verähnlichen. Die Vorstellung kann sich aber deshalb nicht vollständig den Formen der Dinge verähnlichen, weil sie ein Mittelding, ein zwischen den Geist und die sinnliche Wahrnehmung Gesetztes ist. So neigt sie sich denn beiden zusammen zu und bewahrt nicht das eine von beiden ohne das andere sicher, auch ist sie mit dem einen nie allein ohne das andere beschäftigt. Somit ist klar, dass die Seele, wenn sie sich an eins der Dinge erinnert, sie sich demselben verähnlicht und so wie jenes wird, das Ding sei erhaben oder niedrig.

[23] Wir wollen jetzt zu unserem Thema zurückkehren und behaupten, dass die Seele, wenn sie in der Hochwelt ist, sich

von sich aus zu den Dingen hin, so ist, welche der beiden Bewegungen er auch immer ausführe, dieselbe doch eine höchst gleichmässige und keine [21] Schwankung darin. Die höchst gleichmässige Bewegung ist aber beinah gleich Ruhe. Diese Bewegung ist aber keine Wandlung, sie steht von ihrem Wesen nicht ab und weicht nimmer von ihrem Zustande.

Ist dem nun so und bewegt sich der Geist in dieser Weise, so ist er unwandelbar, fest bestehend, ruhend, wie wir dies auch behaupteten. Wenn der Geist seinen Blick auf sein Wesen und auf die Dinge wirft, so bewegt er sich nicht, denn in ihm sind ja alle Dinge. Die Dinge und er sind eins, wie wir dies öfter darstellten.

In Betreff der Seele gilt aber, dass wenn sie in der Geistwelt ist, sie sich ebenfalls nicht wandelt. Denn sie ist dort lauter, rein, nichts vom Körperlichen mischt sich ihr bei, sie kennt somit die Dinge, die ausser ihr sind, in rechter Weise. Dies, weil die Seele, wenn sie in der Geistwelt ist, mit dem Geist zu eins wird und zwischen ihr und dem Geist durchaus nichts Vermittelndes liegt.

Dasselbe gilt, wenn die Seele aus dieser Welt herausgeht und in jener Hochwelt ist. Sie wandelt dann zum Geist hin und hängt sich eng ihm an; thut sie dies, so wird sie eins mit ihm, ohne ihr Wesen dabei zu verlieren, vielmehr wird sie klarer, lauterer und reiner, denn sie und der Geist sind dann Eins oder zwar zwei, jedoch nur wie Art und Art (unter einer Gattung).

Ist die Seele aber in diesem Zustande, so nimmt sie in keiner Weise eine Wandelung an, sondern sie ist unwandelbar in ihrer Welt, denn sie kennt ihr Wesen, und weiss, dass sie ihr Wesen in einer solchen Weise erkenne, dass zwischen beiden keine Trennung ist. Sie ist aber nur so, weil sie zum Denkenden und Gedachten (geistigend und gegeistigt) geworden. Dies hat stattgefunden, weil sie sich so sehr dem Geist verbunden und so zu Eins geworden, dass sie und er gleichsam ein Ding geworden sind.

Wenn die Seele vom Geist aber lässt und sich weigert mit ihm sich so zu verbinden, dass sie und er Eins wird, so sehnt sie sich [22], für sich allein zu bestehen und will, dass sie und der

seinen Blick auf die Dinge, ist er aber auch nur ein wenig davon frei, so wirft er seinen Blick nur auf sein Wesen. Somit wandelt sich und neigt sich der Geist von Zustand zu Zustand nur in der von uns erwähnten Weise.

[20] Die Seele dagegen wandelt sich, wenn sie das Wissen der Dinge erstrebt. Denn sie wirft ja wegen ihrer sich neigenden (schwankenden) Bewegung ihren Blick auf alle Dinge. Mit der Seele verhält es sich aber nur deshalb so, weil sie an den Rand (Horizont) der Geistwelt gestellt ist. Sie hat aber nur deshalb eine schwankende Bewegung, weil sie, wenn sie etwas wissen will, ihren Blick darauf wirft und dann zu ihrem Wesen zurückkehrt. Sie ward mit Bewegung begabt, weil sie sich nur auf etwas Ruhendes, Feststehendes, sich nicht Bewegendes d. i. den Geist hin bewegt.

Da nun der Geist feststehend, Stand haltend, unbeweglich, die Seele aber unbeständig ist, so muss die Seele eine sich bewegende sein, wo nicht, so wäre Seele und Geist eins, und dasselbe gälte von den übrigen Dingen. Denn wenn etwas auf etwas Ruhendes bezogen wird, so ist das Bezogene sich bewegend, wo nicht, so wäre das Bezogene und der Träger der Beziehung eins, was ja absurd ist. Nur muss man wissen, dass wenn die Seele in der Geistwelt ist, ihre Bewegung mehr dem Gleichmaass als der Schwankung zugethan ist. Ist sie aber in der Niederwelt, so ist ihre Bewegung mehr der Schwankung als dem Gleichmaasse zugeneigt.

Behauptet nun Jemand: Der Geist bewege sich ebenfalls, nur bewege er sich von sich aus zu sich hin, bewege er sich aber zweifellos, so verwandele er sich auch zweifellos: so antworten wir: Der Geist bewegt sich nur, wenn er seine Ursache, und dies ist die erste Ursache, erkennen will. Er bewegt sich zwar, doch wenn er dies auch thut, so bewegt er sich doch nur ganz gleichmässig. Ist nun Jemand hartnäckig und sagt er: Der Geist bewege sich auch wenn er die Dinge erfasst, denn er werfe seinen Blick auf die Dinge und dieser Blickwurf sei irgendeine Bewegung, so antworten wir: Wenn sich nun auch der Geist bewegt, sei es von sich aus zu sich hin oder

ist (d. h. an sich), schon der Kraft, nicht erst der That nach. Es kann somit der Geist nur dann schon an sich der Kraft nach sein, wenn er seinen Blick nicht auf das, was er wissen will, zu werfen braucht, denn dann wäre er an sich erst der That nach.

Stellt jemand folgende Behauptung auf: Wenn der Geist weder ein Wissen erstrebt, noch einen Blick auf irgend etwas wirft [19], so muss er nothwendig leer und eines jeden Dinges baar sein, und das ist absurd, denn es gehört zum Wesen des Geistes, dass er immerfort denkt (geistig schafft); thut er dies aber, so muss er nothwendig stets seinen Blick auf die Dinge werfen, und wäre er somit an sich nimmer der That nach, das wäre aber sehr falsch; so antworten wir: Der Geist ist eben alle Dinge, wie wir dies öfter behaupteten, somit erfasst sein Wesen alle Dinge geistig (geistigt alle Dinge). Wenn dem so ist, so behaupten wir, dass wenn der Geist sein Wesen sieht, so sieht er auch alle Dinge, dann ist er auch an sich in der That, denn er wirft seinen Blick nur auf sein Wesen, nicht aber auf etwas anderes. Somit umfasst er alle Dinge ausser ihm. Wenn er also seinen Blick auf die Dinge wirft, von denen er umschlossen ist, so ist er an sich schon der Kraft und nicht erst der That nach. Wie wir dies öfter behaupteten.

Behauptet nun Jemand: Wenn der Geist seinen Blick einmal auf sein Wesen und ein andermal auf die Dinge wirft und besteht eben darin sein Thun, so muss er dem zu Folge wandelbar sein, so haben wir schon im Voraufgehenden gesagt, dass der Geist durchaus sich in keiner Weise irgendwie verwandle, und fügen nun hinzu: Wenn er auch seinen Blick einmal auf sein Wesen und ein andermal auf die Dinge wirft, so thut er dies nur an verschiedenen Stätten. Ist nämlich der Geist in seiner Geistwelt, so wirft er seinen Blick auf Nichts ausser ihm, sondern nur auf sein Wesen; ist er aber nicht in seiner Welt, d. h. ist er in der Sinnenwelt, so wirft er einmal seinen Blick auf die Dinge, ein andermal aber nur auf sein Wesen. Dies geschieht je nach dem Zustande des Leibes, in welchem er vermittelst der Seele ist. Ist er sehr mit dem Leibe vermischt, so wirft er

nicht aber in einer Art von Zeit. Denn der Blick sieht Wurzel, Zweig und das zwischen ihnen auf einmal, somit erkennt der Blick den Anfang des Baumes und sein Ende in der Anordnung, nicht in der Zeit, sowie wir dies behaupteten [18]. Wenn aber der Blick so erkennt, so ist's passend, dass auch der Geist Anfang und Ende von Etwas anordnungsweise, aber nicht zeitweise erfasst. Das aber, dessen Anfang und Ende anordnungs- und nicht zeitweise gewusst wird, das wird ganz und gar mit einem Mal zugleich erkannt.

Fragt nun Jemand: Wenn die Seele Etwas es sei einfach oder zusammengesetzt, mit vielen Hüllen, auf einmal weiss, wie kann sie dann viele Kräfte haben, von denen ein Theil zuerst und ein anderer Theil zuletzt wirkt? so antworten wir: Die Kraft der Seele ist eine einfache, nur in dem Andern (worauf sie wirkt) wird sie zu vielen, nicht aber im Wesen der Seele. Als Beweis dafür, dass ihre Kräfte eben nur eine einfache Kraft sei, dient ihr Thun, denn dies ist auch nur eins. Somit thut die Seele, wenn sie auch ihre Thaten als viele verrichtet, sie doch alle zusammen zugleich. Ihr Thun wird zu einem vielfachen und es theilt sich nur an den Dingen, die das Wirken der Seele annehmen. Denn da dieselben leiblich und sich bewegend sind, so sind sie nicht stark genug, um alle Einwirkungen der Seele zugleich anzunehmen, vielmehr nehmen sie solche in einer sich bewegenden Weise an. Es liegt somit die Vielheit ihrer Einwirkungen in den Dingen nicht in der Seele.

Vom Geist (dagegen) behaupten wir, dass er in einem und demselben Zustande stehen bleibt und nicht von Ding zu Ding übergeht, er braucht, wenn er etwas erkennt (d. i. etwas zum Gegenstand seines Wissens macht) nicht erst zu seinem Wesen zurückzukehren, vielmehr ist er festbestehenden, in einem Zustand und Thun verbleibenden, Wesens. Denn das, was er wissen will, ist gleichsam sein eigener Stoff, denn er formte sich ja in der Form des Gewussten und Betrachteten. Formte sich aber der Geist in der Form des Gewussten und Betrachteten, ward er wie dasselbe der That nach. Wenn aber der Geist wie das Gewusste in der That schon war, so ist er auch das, was er

vieles? Durchaus nichts hindert sie daran, denn sie ist einfach und hat ein einfaches Wissen, sie weiss ein Ding, es sei einfach oder zusammengesetzt, auf einmal, sowie der Blick dies thut. Denn er sieht das ganze Gesicht auf einmal, obwohl das Gesicht etwas aus vielen Theilen Zusammengesetztes ist. Der Blick aber erfasst es, während er doch einer, und nicht ein Vieles ist. So ist's auch mit der Seele [17]. Sieht sie etwas aus vielen Theilen Zusammengesetztes, so weiss sie das Ganze zugleich mit einem Mal, nicht etwa Theil auf Theil. Sie weiss aber das Zusammengesetzte zugleich mit einem Mal, denn sie weiss es zeitlos. Sie weiss aber nur deshalb das Zusammengesetzte plötzlich und zeitlos, weil sie über der Zeit steht; sie steht über der Zeit, weil sie ja eine Ursache für die Zeit ist.

Spricht nun Jemand, was meint ihr damit, dass ihr sagt: Theilt nicht die Seele, wenn sie die Dinge zu theilen und zu zerlegen beginnt, das eine nach dem andern und weiss sie dann nicht, dass solches ein Erstes und ein Letztes habe? Weiss sie dies aber in dieser Weise, so weiss sie es nicht auf einmal; so antworten wir: Wenn die Seele Etwas theilen oder zerlegen will, so thut sie dies nur im Geiste, nicht in der Vorstellung. Geschieht aber die Theilung im Geiste, so ist eine solche nicht etwas von einander Getrenntes, sondern viel mehr eins, als wenn sie in der Vorstellung und den Sinnen stattfindet. Denn der Geist theilt etwas zeitlos und das Einfache hat weder Anfang noch Ende, viel mehr ist es Erstes ganz und gar. Denn ihr Erstes erfasst auch zugleich ihr Letztes, auch liegt nicht zwischen dem Anfang der Theilung und ihrem Ende, vermittelst ihres Anfanges und Endes eine Zeit.

Fragt nun Jemand: Weiss denn nicht die Seele, wenn sie Etwas theilt, dass etwas von ihm als Anfang und etwas anderes davon als Ende dient? so antworten wir: Jawohl. Jedoch weiss sie dies nicht in einer zeitlichen Weise, sondern nur in der Weise der Zerlegung und Anordnung. Beweis hierfür ist der Blick. Sieht der einen Baum, so sieht er ihn von seiner Wurzel bis zum Zweig auf einmal. Dann kennt er die Wurzel als vor dem Zweig in einer gewissen Anordnung und Zerlegung,

schauen. Sie hat aber deshalb kein Begehr es festzuhalten, weil es ein wandelbares Wissen ist, welches an einer wandelbaren Substanz statt hat. Es ist aber nicht Sache der Seele das Wandelbare fest und sicher zu behalten. Nun giebts in der Hochwelt weder eine wandelbare Substanz noch ein wandelbares Wissen. Da die Dinge dort deutlich, klar, festbestehend, ewig und immer in demselben Zustand sind, hat auch die Seele kein Bedürfniss sich an etwas zu erinnern, vielmehr sieht sie die Dinge immerfort so, wie wir es beschrieben haben.

Wir behaupten: Alles Wissen, das in der, nur der Ewigkeit anheimfallenden, Hochwelt stattfindet, fällt nicht in die Zeit (ist nicht zeitlich). Denn die Dinge jener Welt entstanden zeitlos [16], und deshalb ist auch die Seele nicht zeitlich entstanden. Deshalb weiss die Seele auch die Dinge, über die sie hier nachdachte, zeitlos und bedarf sie nicht sich ihrer zu erinnern, da sie wie etwas bei ihr gegenwärtiges sind. So sind die Hoch- und die Niederdinge der Seele gegenwärtig und weichen von ihr nicht, wenn sie in der Hochwelt ist. Den Beweis hierfür liefert das Gewusste. Dies geht hier nicht von Ding zu Ding, noch wandelt es sich von Zustand zu Zustand, auch nimmt es nicht die Theilung von den Gattungen zu den Formen, d. h. von den Arten zu den Individuen, noch die von den Formen zu den Gattungen und Allheiten aufsteigend an. Ist aber das Gewusste in der Hochwelt nicht derartig, so ist es ganz und gar gegenwärtig; die Seele hat kein Bedürfniss sich derselben zu erinnern, denn sie sieht es mit den Augen.

Sagt nun Jemand: „Wir geben Euch dies zwar vom Geist zu, nämlich, dass alle Dinge in ihm der That nach (wirklich) zugleich seien; deshalb bedarf er auch der Erinnerung von irgend etwas nicht, denn sie sind bei und in ihm, jedoch geben wir dies nicht von der Seele zu, denn alle Dinge sind in der Seele, nicht in der That zugleich, sondern nur eins nach dem andern. Verhält es sich aber so mit der Seele, so bedarf sie der Erinnerung, sie sei in dieser oder in der Hochwelt“; so fragen wir: Was hindert denn die Seele in der Hochwelt, dass sie das Gewusste mit einem Male wisse, dasselbe sei eins oder

II. Buch.

Seele und Geist.

Fragt jemand, was redet und wessen gedenkt denn die Seele, wenn sie zur Geistwelt zurückgekehrt und bei jenen geistigen Substanzen ist, so antworten wir: Wenn die Seele in der Geiststätte ist, spricht, meint und denkt sie nur das, was für diese erhabene Welt passt. Nur ist zu bemerken, dass es dort nichts giebt, was sie zwänge zu denken und zu reden: denn sie hat ja die dortigen Dinge [15] stets vor Augen, so bedarf sie denn weder des Worts noch des Denkens. Solches Thun entspräche nicht jener, sondern nur dieser Welt.

Fragt man dann: Gedenkt sie dort des Zustands, worin sie sich in dieser Niederwelt befand, so antworten wir, sie erinnert sich an nichts, worüber sie hier nachgedacht noch spricht sie etwas von dem aus was sie hier geredet oder worüber sie hier philosophirt hat. Als Beweis dafür, dass sie so sei, dient ihr Sein in dieser Welt. Denn wenn sie rein und lauter ist, beliebt es ihr nicht hier auf diese Welt oder auf etwas in ihr zu blicken, noch erinnert sie sich dann an das, was sie in vergangner Zeit gesehn. Sie wirft vielmehr immerfort ihren Blick auf die Hochwelt; sie blickt stets auf sie, erstrebt sie und gedenkt nur ihrer. Alles was sie that und jede Erkenntniss, die sie erwarb, bringt sie dann nur mit jener Welt in Beziehung. Alles Wissen aber, das sie von jener erhabnen Welt erwarb, weicht nimmer von ihr, so dass sie sich dessen später erinnern müsste, vielmehr ist dies in ihrem Geist stets wiedergegeben und dauernd. Sie braucht sich also dessen nicht zu erinnern, da es fortwährend vor ihr unwandelbar ist. Vielmehr ist nur das Wissen, das sie in dieser Welt hegt, wandelbar, so dass sie der Erinnerung desselben bedarf. Denn sie begehrt weder es festzuhalten, noch will sie es fortwährend

anmuthig; jedoch geschah diese That desselben nur durch die Vermittlung des Geistes und der Seele. Darauf sagt er: Die wahre Urwesenheit ist's, welche zuerst auf den Geist, dann erst auf die Seele, endlich auf die Naturdinge das Leben ausströmte. Dies ist der Schöpfer, das reine Gute.

Wie schön und richtig beschreibt der Philosoph den gepriesenen Schöpfer, wenn er sagt, er sei der Schöpfer des Geistes, der Seele, der Natur und aller Dinge. Nur darf der, welcher dies Wort des Philosophen vernimmt, darüber nicht Betrachtungen und Vorstellungen anstellen, als ob derselbe behaupte, Gott hätte die Schöpfung in einer Zeit hervorgerufen. Wenn man solche Vorstellungen aus dem Wort und der Rede des Philosophen hegt, so ist zu bedenken, dass der Philosoph nur um der Gewohnheit der Alten zu folgen, sich so ausdrückte. Denn die Alten waren dazu gezwungen, der Zeit beim Hervorgehen der Schöpfung zu gedenken, weil sie das Sein der Dinge beschreiben wollten. So waren sie denn auch gezwungen, die Zeit bei ihrer Beschreibung von dem Sein, sowie bei der Beschreibung der Schöpfung, die durchaus nicht zeitlich war, einzuführen, um zwischen den erhabnen ersten Ursachen und den niederen zweiten Ursachen zu unterscheiden. Denn, wenn Jemand [14] die Ursache erklären und darthun will, ist er gezwungen, der Zeit zu gedenken; denn nothwendig muss ja die Ursache vor dem Verursachten sein. Dann aber stellt man es sich so vor, dass das Vorhersein eben die Zeit sei und dass ein jeder Schaffende sein Werk in einer Zeit verrichte. Dem ist aber nicht so. Wir meinen, nicht jeder Schaffende schafft sein Werk in einer Zeit, auch ist nicht eine jede Ursache zeitlich vor dem von ihr Verursachten. Will man nun wissen, ob irgend ein Thun zeitlich ist oder nicht, so blicke man auf seinen Schaffer. Steht der unter der Zeit, so fällt auch ohne Zweifel sein Werk der Zeit anheim. Denn ist die Ursache zeitlich, ist auch das Verursachte zeitlich. So zeigen denn Schaffer und Ursach die Natur des Geschaffenen und Verursachten an, ob es nämlich unter die Zeit oder nicht unter dieselbe falle.

So machte er denn einen Unterschied zwischen sinnlicher Wahrnehmung und Geist, zwischen der Natur der Wesenheiten und den sinnlichen Dingen. Er setzte die (den Sinnen) verborgenen Wesenheiten als ewige, die nimmer von ihrem Zustand wichen, die sinnlichen Dinge aber als vergängliche und dem Entstehn und Vergehn anheimfallende.

Nachdem er diese Unterscheidung vollendet, beginnt er von Neuem und sagt, dass der Grund der verborgenen, körperlosen Wesenheiten und der sinnlich wahrnehmbaren, mit Körpern begabten Dinge eine und dieselbe sei. Dies sei die wahre Urwesenheit. Darunter verstehen wir den Schöpfer, den Schaffer gepriesenen Namens.

Dann sagt er: Der Urschöpfer, der ja die Ursache sowohl der geistigen, ewigen Wesenheiten als die der sinnlichen, vergänglichen ist, ist das reine Gute, das Gute, von dem gilt, dass es keinem der Dinge, sondern nur sich (selbst) entspricht. Alles Gute, was in der Hoch- und Niederwelt ist, rührt weder von der Natur derselben noch von der Natur der geistigen oder der sinnlichen, vergänglichen Wesenheiten her, sondern von jener Hochnatur. Jede Geist- oder Sinnennatur geht von ihr aus.

Denn das Gute ergiesst sich nur deshalb vom Schöpfer in die beiden Welten, weil er der Hervorrufer der Dinge ist; von ihm ergiesst sich das Leben, und gehn die Seelen von ihm auf diese Welt aus; und nur durch ihn kann diese Welt dies Leben und die Seelen, welche von Oben [13] in diese Welt kamen, für sich festhalten. Diese Seelen sind es, die diese Welt ausschmücken, damit sie weder auseinander gehe noch verderbe. Darauf fährt er fort: Diese Welt ist zusammengesetzt aus Stoff und Form. Den Stoff formte eine Natur, die höher und erhabner war als der Stoff; das ist die Geistseele. Die Seele konnte nur durch die ihr innewohnende erhabene Geistkraft Formen in dem Stoffe bilden. Es stärkte aber der Geist die Seele zur Formung des Stoffs nur von Seiten der Urwesenheit her, die ja Ursache aller geistigen, seelischen, stofflichen Wesenheiten und aller Naturdinge ist.

Das Sinnliche ist nur wegen des Urschaffers schön und

wohnten diese in unseren Leibern, damit die Welt vollendet und vollkommen wäre. Damit diese Welt nicht unter der Geistwelt in Vollendung und Vollkommenheit stünde, müssten in der Sinneswelt die Gattungen der Creatur sein, die in der Geistwelt wären.

Wir können aus diesem Philosophen vorzügliches in Betreff der Erforschung der Seele, die wir haben, und der Allseele schöpfen, so dass wir erkennen können, was sie sei und wegen welcher Ursache sie in diese Welt, d. h. den Leib, niedergestiegen wäre und sich mit ihm verbunden habe, auch damit wir wissen, was die Natur dieser Welt sei, und was für ein Ding die Seele wäre, an welcher Stätte der Welt sie wohne, und ob die Seele zur Welt wider Willen oder willig oder sonst wie niedergestiegen sei und sich mit ihr verbunden habe.

Auch schöpfen wir aus ihm noch ein andres Wissen, das erhabener noch ist als das von der Seele. Wir wissen nämlich alsdann, ob der erhabene Schöpfer die Dinge richtig schuf oder ob dies in einer nicht richtigen Weise stattfand; ob die Vereinigung der Seele mit dieser Welt und unseren Leibern richtig oder unrichtig von ihm geschah. Denn die Alten sind darüber uneins und haben viel darüber gehandelt.

So wollen wir denn damit beginnen, die Ansicht dieses vorzüglichen, erhabenen Mannes über das Erwähnte anzugeben. Wir behaupten[12]: Der erhabene Plato sah, dass die meisten Philosophen bei ihrer Beschreibung der Wesenheiten deshalb fehlgingen, weil sie, während sie die Erkenntniss der geheimen Wesenheiten erstrebten, dieselben in dieser Sinnenwelt suchten. Dies wäre geschehen, weil sie die Geistdinge (das Geistige) verschmähend, sich allein dem Sinnlichen zuwandten und mit den Sinnen alle Dinge, sowohl die vergänglichen als die ewig währenden zu erreichen strebten.

Da er nun sah, dass sie von dem Wege, der sie zur Wahrheit und dem Richtigen hätte führen können, abwichen, und die Sinne über sie Macht gewonnen hätten, so beklagte er sie deswegen. Er zeigte ihnen seine Ueberlegenheit und leitete sie auf den Weg, der sie zum wahren Wesen der Dinge führte.

schreibung der Seele die sinnliche Wahrnehmung zunächst zwar nicht anwendet, jedoch dieselbe auch nicht an allen Stellen verschmäht.

Er tadelt und verachtet die Verbindung der Seele mit dem Leibe; denn die Seele sei im Leibe nur wie eingeschlossen, sehr traurig, ohne klares Denken. Dann sagt er, der Leib sei für die Seele nur wie eine Höhle.

In dieser Beziehung stimmt mit ihm Empedokles überein; nur nennt dieser den Leib as-sada (Rost) und bezeichnet er damit diese Welt in ihrer Gesammtheit.

Dann sagt Plato, dass die Befreiung der Seele von ihrer Fessel nur in ihrem Herausgang aus der Höhle dieser Welt und in der Erhebung zu ihrer Geistwelt beruhe.

Dann sagt Plato in seinem Buch, das er Phaedrus nennt: Fürwahr die Ursache vom Niedersinken der Seele in diese Welt beruht nur im Ausfallen ihres Gefieders. Hat sie sich aber wieder befiedert, so erhebt sie sich in ihre Urwelt. Auch sagt er in einem seiner Bücher, dass es der Ursachen, weshalb die Seele in diese Welt niedersinke, verschiedene gebe. Einige derselben sänken wegen eines begangenen Fehlers oder wegen unablässiger und übermässiger Beharrlichkeit in ihren Sünden herab, andere aber wegen einer anderen Ursache. Doch beschränkt er seine Rede darauf, dass er das Niedersinken der Seele und ihr Wohnen in diesen Körpern tadelt. Dies erwähnt er nun in seinem „Timaeus“ genannten Buch [11]. Dann erwähnt aber Plato diese Welt und preist sie. Er sagt, sie sei eine erhabene, glückliche Substanz und die Seele sei in diese Welt durch eine That des guten Schöpfers gekommen; denn da der Schöpfer diese Welt schuf, sandte er die Seele ihr zu und liess er sie in derselben sein, damit diese Welt mit Leben und Geist begabt sei. Denn es gehe nicht wohl an, dass, wenn diese Welt herrlich und höchst kunstgerecht gefügt sei, sie doch nicht mit Geist begabt wäre. Auch sei es unmöglich, dass die Welt zwar geistbegabt sei, sie aber keine Seele habe, und deshalb sandte der Schöpfer die Seele in diese Welt und gab ihr darin eine Wohnung. Darauf entsandte er unsere Seelen, und

dabei hat, denn vor ihm liegt jene Ruhe, der weder Mühe noch Pein folgt.

Mit diesem seinen Auspruch will er dich nur dazu antreiben, nach den Geistdingen zu streben, um sie so zu finden, wie er es that, und dieselben, so wie er es that, zu erfassen.

Empedokles sagt: Die Seelen waren an der erhabenen, hohen Stelle; doch fielen sie, da sie sündigten, in diese Welt herab; auch er war in diese Welt nur in Flucht vor dem Zorne Gottes gelangt. Aber da er nun in diese Welt hinabgesunken, war er den Seelen, die sich unserem Geiste beigemischt, zu Hülfe gekommen und hatte er wie ein Besessener die Menschen mit lauter Stimme angerufen und ihnen befohlen, dass sie diese Welt, mit allem was darin ist, verachten sollten und zu jener ersten erhabenen Hochwelt sich hinwenden möchten. Sie sollten Gott um Vergebung bitten, um hierdurch die Ruhe und das Wohl, in welchem sie zuerst waren, wieder zu erreichen.

Mit diesem Philosophen stimmt auch Pythagoras in seinem Ruf an die Menschen überein; nur redete er die Menschen mit Gleichnissen und Aphorismen an und hiess ihnen die Welt zu verlassen und zu verachten und zu der ersten, wahren Welt zurückzukehren.

Der erhabene göttliche Plato aber beschrieb die Seele und sprach viel Gutes über sie; er gedenkt ihrer an vielen Stellen [10], wie sie in diese Welt hinabgestiegen und hierher gekommen sei, und dass sie sicher zu ihrer ersten wahren Welt zurückkehren werde. Er beschreibt die Seele sehr gut und zwar mit solchen Eigenschaften, dass wir sie gleichsam mit Augen sehn.

Wir erwähnen die Aussprüche dieses Philosophen, doch müssen wir zunächst wissen, dass, wenn der Philosoph die Seele beschreibt, er sie nicht mit einer und derselben Beschreibung in allen Stellen, wo er ihrer gedenkt, bezeichnet; denn thäte er dies und bezeichnete er sie immer mit derselben Eigenschaft, so würde der Hörer beim Vernehmen derselben die Ansicht des Philosophen nicht kennen, vielmehr sind seine Beschreibungen von der Seele verschieden, da er bei der Be-

von allen Dingen zurückkehrte. Ich war Wissen, wissend und gewusst zugleich. Da sah ich denn in meinem Wesen so viel der Schönheit, Anmuth und des Glanzes, dass ich darob verwundert und verwirrt blieb, und wusste dann, dass ich ein Theil der erhabenen, vorzüglichen, göttlichen Hochwelt und mit einem schaffenden Leben begabt sei. Als ich dies sicher wusste, erhob ich mich in meinem Wesen von dieser Welt zur Gottwelt empor, da war es mir als sei ich eingereiht unter die Theile derselben und zu ihnen gehörig. Ich war über der ganzen Geistwelt und sah mich, als ob ich auf dem erhabenen göttlichen Stand stünde und erblickte dort an Licht und Anmuth, was nimmer die Zungen beschreiben noch die Ohren vernehmen können.

Als mich dies Licht und diese Lieblichkeit ganz erfasste, war ich nicht stark genug es zu ertragen und sank nieder vom Geist (geistigen Schauen) zum Nachdenken und Ueberlegen, und als ich in der Welt dieser Beiden war, verhüllte das Nachdenken jenes Licht und jene Anmuth vor mir. Ich blieb erstaunt darüber, wie ich von dieser hohen, göttlichen Stätte herabgesunken und nun an der Stätte des Nachdenkens wäre, nachdem doch meine Seele stark genug gewesen ihren Leib hinter sich zu lassen, zu ihrem Wesen zurückzukehren und zur Geistwelt und dann zur göttlichen Welt sich zu erheben, bis ich an der Stätte der Anmuth und des Lichtes war, die Ursache alles Lichtes und aller Anmuth ist.

Auch war es [9] wunderbar, wie ich meine Seele voll von Licht sehen konnte, während sie doch im Leibe wie sonst und nicht ausserhalb desselben war. Lange dachte ich nach, und schaute umher und ward wie verwirrt.

Hierbei erinnerte ich mich an Heraklit. Der befahl ja nach der Substanz der Seele zu suchen und zu forschen und nach dem Aufstieg in jene erhabene Hochwelt zu begehren. Er sprach: Wenn jemand hiernach begehrt und sich zur Hochwelt erhebt, so wird ihm nothwendig die schönste Vergeltung zu Theil. Keiner darf von dem Streben und dem Begehr, in jene Welt sich zu erheben, abstehn, wenn er auch Müh und Pein

und Deduction) die Dinge annehmen, haben wir in kurzgefasster Rede wahr und treu, das, was nöthig war, angegeben. Für die aber, welche die Dinge erst nach einer sinnlichen Wahrnehmung für wirklich halten, heben wir als Anfang unserer Darstellung das hervor, worin sowohl die Früheren als die Späteren übereinstimmen. Die Alten stimmen nämlich darin überein, dass auf einer beschmutzten, von dem Leibe und seinen Begierden beherrschten Seele der Zorn Gottes ruhe. Dann begehrt der Mensch von seinem leiblichen Thun abzustehen, und seine Begierden zu hassen: er beginnt sich vor Gott zu demüthigen, ihn um Vergebung seiner Uebelthat und darum, dass er ihm gnädig sei, zu bitten. Darin stimmen nun sowohl die guten als die schlechten Menschen überein, auch sind sie darin einig, dass sie für ihre Todten und dahin geschwundenen Vorfahren um Mitleid und Vergebung bitten. Glaubten sie nun nicht sicher, dass die Seele ewig währe und nicht sterbe, so würde diese ihre Gewohnheit nicht gleichsam wie ein natürlicher, durchaus nothwendiger Brauch bestehn.

Auch erwähnt man, dass viele Seelen, welche von diesen Leibern aus in ihre Welt heimgingen, nicht aufhörten denen beizustehn, welche sie um Hülfe anflehten. Zum Beweis hierfür dienen die Tempel [8], welche ihnen erbaut und nach ihnen benannt worden sind. Kommt nun der Bedrängte hierher, helfen sie ihm, und entsenden sie ihn nicht hülflos. Dies und ähnliches führt nun aber darauf hin, dass die Seele, welche aus dieser Welt in jene ging, weder starb noch verdarb, sondern ein ewiges Leben lebt, dass sie dauert: sie vergeht weder noch verschwindet sie.

Ein Wort von ihm, das gleichsam ein Wink auf die Allseele ist.

Oefter war ich allein mit meiner Seele beschäftigt. Da entkleidete ich mich des Leibes, liess ihn bei Seit und ward, wie wenn ich eine blosse Substanz ohne Leib wäre. Da trat ich denn ein in mein Wesen, indem ich zu demselben frei

nur durch ihn. Denn der Geist ist eine ewige Wesenheit und sein Thun ist ewig. Was aber die Seele aller Creatur anlangt, so sind diejenigen derselben, die einen sehr fehlerhaften Wandel einschlugen, in den Leibern der Raubthiere. Nur kann dieselbe nothwendigerweise weder sterben noch vergehen. Wird in dieser Welt noch irgend eine andere Art von Seele gefunden, so kann diese nur von dieser Sinnennatur herrühren. Das von dieser letzteren Herrührende muss ebenfalls lebend sein und eine Lebensursache für das werden, wozu es wird (was aus derselben entsteht).

So gilt von der Pflanzenseele, dass sie durchaus lebend sei; denn alle Seelen sind lebendig. Sie wurden von einem Ursprung aus entsandt. Nur hat eine jede derselben ein ihr zukommendes und entsprechendes Leben. Alle Seelen sind Substanzen, keine Körper, und nehmen sie nicht die Theilung an.

Die Menschenseele hat drei Theile, einen pflanzlichen, thierischen und vernünftigen; sie trennt sich vom Leibe, wenn derselbe abnimmt und zergeht. Nur dass die reine, lautere Seele, die sich mit dem Schmutz des Leibes weder beschmutzt noch besudelt hat, wenn sie von der Sinnenwelt sich trennt, zu jenen Substanzen rasch und ohne Verzug heimkehrt.

[7] Die Seele dagegen, welche mit dem Leibe sich verband, ihm unterthan und gleichsam leiblich dadurch ward, dass sie in die Lüste des Leibes und seine Begierden sich versenkte, gelangt, wenn sie diesen Leib verlässt, nur durch starke Mühe zu ihrer Welt, bis dass sie allen Schmutz und alle Flecken, die ihr im Leibe anhingen, von sich warf. Darauf erst kehrt sie zu ihrer Welt, von der sie ausging, zurück. Nur kann sie weder verderben noch vergehn, wie manche Leute deshalb glauben, weil sie, wenn sie auch fern und weitab sei, doch mit ihrem Körper zusammenhänge. Es ist aber unmöglich, dass irgend eine der Wesenheiten vergehe, und sind die Seelen wahre Wesenheiten, die weder vergehn noch vernichtet werden können, wie wir das öfter hervorhoben.

Für die, welche nur nach Analogie und Beweis (Induction

um das, was in ihrem Schooss ist, zu gebähren. So ist's mit dem Geist, wenn sich unter der Form der Sehnsucht das, wonach er sich sehnt, ausbildet, bis er in der That die Form verwirklicht, welche in ihm ist. Er begehrt sehr danach und erleidet Wehen, diese Formen in der That hervorzuführen, da er ja Sehnsucht zur Sinnenwelt hegt.

Wenn der Geist die Sehnsucht nach unten annimmt, so formt sich aus ihm die Seele. Somit ist die Seele nichts als Geist, der in der Form der Sehnsucht sich formte, nur dass die Seele bisweilen eine Allsehnsucht, bisweilen aber nur eine Theilsehnsucht hegt. Hegt sie die Allsehnsucht, so bildet sie die Alldinge in der That und ordnet sie dieselben in einer geistigen Allweise, ohne ihre Allwelt zu verlassen. Hegt sie aber zu den Theildingen, welche Abbilder ihrer Allformen sind, Sehnsucht, so schmückt sie dieselben aus und mehrt sie dieselben an Reinheit und Schönheit; sie reinigt dieselben von den Fehlern, die ihnen zugestossen sind. Sie ordnet dieselben in einer höheren und erhabneren Weise, als dies die nähere Ursache derselben, d. h. die Himmelskörper, vermögen.

Ist dann die Seele in den Theildingen, so ist sie nicht darin beschlossen, d. h. sie ist nicht in dem Körper als ob sie darin eingeschlossen wäre, vielmehr ist sie sowohl darin als auch ausser [6] ihm. Bisweilen ist die Seele in einem Körper und bisweilen ist sie ausserhalb desselben. Dies deshalb, weil, wenn sie sich zum Fortgang, sowie darnach sehnt, ihre Werke hervortreten zu lassen, sie sich zunächst aus ihrer ersten Welt fort, dann aber zur zweiten und dann zur dritten Welt hinbewegt. Der Geist aber verlässt sie (hierbei) nicht, in ihm schafft die Seele was sie schafft. Die Seele mag nun schaffen was sie will, so liegt doch ihre Ursache im Geist, denn der Geist lässt nimmer von seiner hohen erhabenen Geiststätte. Er ist's, der die erhabnen, edlen, wunderbaren Werke durch Vermittlung der Seele hervorruft. Er ist's, der das Gute in dieser Sinneswelt schafft; er ist's, der die Dinge dadurch ausschmückt, dass er sie zum Theil ewig, zum Theil vergänglich werden lässt; jedoch thut er dies nur durch Vermittlung der Seele. Die Seele verrichtet ihre Werke aber

I. Buch.

Ueber die Seele.

Da es klar und sicher ist, dass die Seele kein Körper ist, dass sie weder stirbt noch verdirbt, auch nicht hinschwindet, sondern ewig währt, wollen wir darnach forschen, wie sie von der Geistwelt sich trennte und in diese körperliche Sinnenwelt so hinabstieg, dass sie in [5] diesen dichten, zerfliessenden (d. i. veränderlichen), dem Enstehen und Vergehen anheimfallenden Leib kam.

Wir behaupten: Die Seele ist eine rein geistige Substanz, die mit einem geistigen Leben versehen ist und keinen Eindruck irgend wie annimmt. Diese Substanz ist, in der Geistwelt ruhend, darin ewig bestehend; sie weicht nimmer von ihr, noch wandelt sie zu einem andern Ort; denn es giebt ja keine Stätte für sie ausser der ihrigen, zu der sie sich hätte hinbewegen können. Auch wird sie zu keiner anderen Stelle als ihrer eigenen hingetrieben.

Jede Geistsubstanz hat nun aber irgend eine Sehnsucht, und steht somit diese Substanz hinter derjenigen, die nur Geist ist und keine Sehnsucht hegt (dem Uranfang).

Schöpft nun der Geist irgend eine Sehnsucht, so erleidet er mit derselben irgend einen Wandel; er bleibt dann nicht an seiner ersten Stelle, denn er sehnt sich sehr zur That und zum Schmuck der Dinge, die er im Geiste sah. Er gleicht dem Weibe, das empfing und welches von den Wehen befallen wird,

Seele aus durch Vermittlung der Natur auf die entstehenden und vergehenden Dinge wirke.

Diese That geschieht von Gott zwar ohne eine Bewegung, jedoch geht die Bewegung aller Dinge von ihm aus und findet sie seinetwegen statt. Es bewegen sich die Dinge durch eine Art von Sehnsucht und Schwungkraft ihm zu.

Darauf gedenken wir der Geistwelt; beschreiben ihren Glanz, ihre Erhabenheit und Schönheit [4]; wir erwähnen die göttlichen, lieblichen, vorzüglichen und glänzenden Formen in ihr. Wir heben hervor, dass der Schmuck und die Schönheit aller Dinge von ihr ausgehe, dass alle Sinnesdinge jenen Formen zwar ähnlich seien, jedoch man wegen der vielen Hüllen, um die göttlichen Formen, sie nicht ihrer Wirklichkeit gemäss beschreiben könne.

Darauf behandeln wir die himmlische Allseele und beschreiben wir, wie die Kraft vom Geist auf sie emanire und sie ihm ähnlich mache.

Dann gedenken wir der Schönheit der Gestirne und ihres Schmucks, sowie des Glanzes der in den Sternen liegenden Formen; darauf besprechen wir die unter den Mondkreis versetzte Natur, wie die Himmelskraft auf sie ausstrahle, sie dieselbe annehme, ihr ähnlich werde und den Eindruck derselben an den dichten sinnlichen Stoffdingen kundthue. Darauf heben wir den Zustand dieser vernünftigen Seelen in ihrem Niederstieg von ihrer ursprünglichen Welt zu dieser Körperwelt hervor und wie sie dann aufstieg. Hierbei sei eine und dieselbe Ursach maassgebend. Endlich gedenken wir der erhabenen, göttlichen Seele, welche den geistigen Vorzügen eng anhaftet und nicht in die leiblichen Begierden sich versenkt hat. Zuletzt heben wir den Zustand der Thier- und Pflanzenseele, der Erd- und Feuerseele und noch andrer Dinge hervor.[1])

---

1) Die hier im Original folgende Inhaltsangabe ist ans Ende des Buches gestellt.

wäre, das Endlose durch das mit Ende und Zweck begabte zu durchmessen. Somit ist denn das Buch von den Principien der Wissenschaften eine nützliche Einleitung für den, der die Erkenntniss des erzielten Objects anstrebt und Bildung und Gewandtheit in der wissenschaftlichen Uebung sucht, noch mehr als für den [3], welcher die Naturwissenschaften zu behandeln strebt; denn dieselbe ist eine Hülfe dies Hauptstudium zu erfassen und sein Object zu erstreben.

Da wir nun das, was man gewöhnlich als Einleitung voranzustellen pflegt, nämlich die Grundsätze, welche zur Erklärung dessen, was wir erklären wollen, treiben, in jenem Buch angeführt haben, so unterlassen wir derartiges hier beizubringen; denn das haben wir ja im Buch Metataphysika angegeben und beschränken wir uns auf das, was wir dort vorbrachten. Wir erwähnen nun unser Ziel, welches wir in diesem unseren Buch darzustellen beabsichtigen. — Dies ist nun das, eine Allwissenschaft zu geben, welche dazu bestimmt ist, unsere Gesammt-Philosophie zu erschöpfen. Darauf richten wir als Endziel alles, was unsere bisher aufgestellten Sätze enthalten, auf dass die Erwähnung ihrer Ziele den Betrachter dazu treibe, denselben nachzutrachten und dies ihm auch dazu verhelfe, sein früheres Verständniss davon zu vermehren.

Wir stellen deshalb das Ziel, wonach wir in diesem unseren Buch streben, in kurzer Weise voran, und zeichnen wir zunächst in kurzen knappen Zügen alles, was in diesem Buch erklärt wird, vor. Dann erwähnen wir die Hauptfragen, die wir erläutern und klar erörtern wollen, und beginnen darauf die einzelnen Fragen in grader, genügender Rede zu erläutern, so Gott es will.

Unser Ziel in diesem Buch ist somit die Grundlehre und Erklärung von der Gottherrschaft; dass sie der Urgrund sei, dass Zeit und Ewigkeit unter ihr stehn, dass sie die Ursach der Ursachen (Grundursach) sei und dieselben in einer Art von Neuschöpfung hervorrufe; dass die Lichtkraft von Gott auf den Geist ausstrahle und dann von Gott durch Vermittlung des Geistes auf die himmlische Allseele übergehe: vom Geiste aber durch Vermittlung der Seele auf die Natur, und von der

des Studiums. So liegt denn das, wozu wir zuletzt gelangen, und das Erste, was dieses unser Buch enthält, nämlich unser höchster Endzweck und das Endziel unseres Strebens im Endziel des von uns schon früher Aufgestellten. Da nun das Endziel einer jeden Forschung und eines jeden Strebens [2] nur die Erfassung der Wahrheit ist, das Endziel eines jeden Thuns aber die Durchführung der Handlung, so ergiebt Forschung und (Betrachtung) Theorie die sichere Erkenntniss, nämlich die, dass jeder, der vollkommen handelt, dies wegen einer natürlichen ewigen Sehnsucht thut; ferner dass diese Sehnsucht und dies Streben eine zweite Ursache sei, endlich dass, wenn der Sinn von dem von der Philosophie erstrebten Endziel nicht feststeht, sowohl die fleissige Forschung als Theorie und ebenso die Erkenntniss, endlich auch Güte und That nichtig sind.

Nach Uebereinstimmung aller vorzüglichen Philosophen steht fest, dass es vier Gründe für diese uralte sichtbare Welt giebt, nämlich Stoff, Form, schaffende Ursache und Endzweck. Es ist nun nothwendig diese mit ihren, an ihnen seienden und von ihnen ausgehenden, Accidensen zu betrachten: man muss ihre Grund- und Mittelursachen so wie die in ihnen schaffenden Kräfte kennen, auch wissen, welche der Ursachen würdiger ist voran und an die Spitze gestellt zu werden, obwohl sonst in mancher Hinsicht eine Gleichheit zwischen ihnen herrscht.

In unserem früheren Buch der Metaphysik „das was nach den Naturwissenschaften folgt" haben wir dies klar dargestellt und deutlich diese Gründe hervorgehoben; wir haben sie also geordnet: Gott, Geist und in Folge dann Seele, Natur und deren Werke. Auch haben wir dort durch genügende zwingende Grundregeln den Sinn des erstrebten Endziels festgestellt und dargethan, dass das, was Mittelursachen habe, auch nothwendig Endziele haben müsse und das Studium eben wegen des Endziels stattfinde. Dann dass der Sinn vom Endziel der sei, dass das Andre zwar seinetwegen, es selbst aber nicht des Andern wegen sei. Darin, dass es eine Erkenntniss giebt, liegt ein Beweis dafür, dass auch ein Endziel sei, denn die Erkenntniss ist ja das Stehenbleiben bei dem Endziel, da es unmöglich

Das Buch des Philosophen Aristoteles, welches im Griechischen Theologia heisst, behandelt die Lehre von der Gottherrschaft und ist vom Tyrer Porphyrius erklärt. Dasselbe wurde vom Christen Ibn 'Abdallah Nā'ima aus Emessa ins Arabische übertragen und für Achmed ibn al Mu'tasim billah von Abu Josef Jakob ibn Ishāk, dem Kenditen, richtig hergestellt.

Einleitung.

Für Alle, welche nach der Erkenntniss des Endziels streben und dasselbe immer wieder behandeln, sei es weil sie dieselbe nicht entbehren können, sei es wegen des grossen Nutzens, der ihnen daraus erwächst, dass sie den Weg des Studiums streng innehalten, ziemt es sich, die Pfade zu ebnen, welche zur Gewissheit selbst hinführen. Denn diese enthebt die Seele dann von jedem Zweifel, wenn man sie dem Gesuchten (Fraglichen) zubringt.

Auch müssen sich dieselben einem Gehorsam ergeben, der das verleiht, was einen Geschmack davon giebt, wie süss es ist, in Betreibung der höchsten Wissenschaften zu dem Hochpunkte der Erhabenheit aufzusteigen, zu welchem die Geistseelen sich in natürlicher Schwungkraft erheben.

„Es sagt der Weise: Der Anfang des Studiums ist das Ende der Erfassung, und der Anfang der Erfassung das Ende

X. Buch. Uranfang der Dinge. 137—164.

Der Eine ist Ursache Aller Dinge von ihr aus und zu ihr hin. Die Vielheit der Dinge aus dem reinen Einen, er über alle Vollkommenheit. Geist vollendet. 138. Das Hervorgerufene steht niedriger. Geist vom Urschöpfer in Ruhe hervorgerufen, ruft die Seele hervor. 134. Die Seele verursacht von einem Verursachten, schafft durch Bewegung, daher ihr Product vergänglich. Natur der Pflanzen eine Wirkung der Seele. 140. Die Seele wirkt in Sehnsucht nach den Niederdingen. Das sinnliche Hoch- und das Niederding. Pflanzen-, Thier- und Menschenseele. 141. Seele zurück zum Geist. Geist ist Stätte der Seele. Die Seele steht zwischen beiden Welten. Geist und Seele ohne Vermittlung doch das Sinnliche mit Vermittlung hervorgerufen. 142. Die Naturdinge aneinanderhängend. Im Urgeist alle Dinge; er schuf alle Formen zusammen, rief die Geistwelt hervor, in ihr alle Eigenschaften vorhanden. 143. Die Dinge der Hochwelt vollendet, in einem Zustand; Naturdinge vergänglich. 144. Die Urform, in ihr die Substanz. Die Form der Seele ewig schön. 145. Dort der Mensch nur geistig, in der Welt des Werdens sinnlich. In der Hochwelt ist die Kraft zugleich That. — Geist- und Sinnenmensch. 146. Das Stoffliche und Nichtstoffliche. Die Form des Menschen. 147. Das vernünftige Leben. Die Seele hat eine Macht. Die Saamenkerne haben Seelen. 148. Thierseele deutlicher als Pflanzenseele. Dieser Mensch ein Abbild von jenem, die Seele sein Bildner. 149. Der Urmensch Platos; die Wahrnehmung des Hoch- und Niedermenschen 150. Der zweite, erste und dritte Mensch. 151. Seine Wahrnehmung. Schaffung der Hoch- und Niederwelt. 151. Jener Schöpfung folgt diese. Die Schöpfung endlich, die Schöpfungskraft unendlich. 153. Der Schöpfer eins, das Geschaffene vieles. Die dortige Seele. 154. Der Hochmensch dort und hier. Die scharfsinnigen Thiere. 155. Die Geister klarer, je näher sie dem Urgeist stehn. Der Geist und das Begeistigte. 156. Der Geist der Kraft nach allgemein, der That nach speciell. Das Einzelne aus Vielem zusammengesetzt. 157. Schönheit des Alls und des Speciellen. Jede Naturform dort vorzüglicher. 158. Die Urpflanze in der Hochwelt; diese Pflanze ihr Abbild. Die Macht in der Erde hat eine Seele. 159. Die Dinge der Hochwelt sind Strahlen unbegrenzten Lichts. Die Bewegung und Ruhe dort. Der Himmel ein Abbild der Geistwelt. 160 Das Schauen dort. 161. Die Urweisheit, von der unsere Weisheit nur Abbild. Die himmlischen und irdischen Dinge sind Abbilder der Hochdinge. Die Urweisheit = Ursach der Ursachen. 163. Betrachtung jener Welt. Plato. Das Wissen der Urgrundsätze. 163. Die Wissenschaft dort ursprünglich. Die Weisheit ist Anfang jeder Kunst. Naturweisheit. 164. Die wahre Substanz beginnt vor der geheimen Weisheit. 165. Die Götzenbilder sind Zeichen geistiger Werthe. Jedes Ding hat ein geistiges Vorbild; die weiteren Abbilder schwächer. 166. Schöpfer rief hervor direct ohne Ueberlegung. 167. Die Welten vom Schöpfer herrührend; wie er schuf. Gott selbst die Ueberlegung. 168. Er schuf ohne Organ zuerst eine Form reinen Lichts, dann die Formen der Hochwelt. Aus der Hochwelt entstand die Niederwelt.

...t Geist ist. 113. Die Dinge = Bilder, alles bewegt sich Gott zu, ... sind in jener Welt. 114. Der Jupiter erfasst die reinen Formen ...tung durch den Blick auf die Hochwelt. 115. Die Erblickung der ...en und Aussen zugleich. Die Sterne nur Gleichniss der Hochwelt. ... auf die Sternherren. 117. Blick des Geistmenschen auf die Geist-...esundheit der Sinne. 118. Krankheit derselben. Die Erfassung des ...urch Sinne unmöglich. 119. Die Geistwelt ist That des Urschöpfers. ...r Abbild einiger Dinge in jener Welt. Das Niedere stets Abbild ... Die Geistwelt nie verderbend. Der Urschöpfer schuf, da er Licht ... Das erste Wesen = das erste Licht. Ordner der Geistwelt ist das ... Ordner der Himmelswelt die Geistwelt Ordner der Sinneswelt die ...elt. Die himmlische Welt ist schön, spendet ihre Schönheit der ...d die Venus die ihrige der Sinneswelt.

...Buch. Die vernünftige unsterbliche Seele. 120—136.

...aus Körper und Seele zusammengesetzte Mensch verdirbt, wenn die ...eht. 123. Der Körper ist zusammengesetzt, er zerfällt, ist nur Werkzeug ...; durch diese ist der Mensch was er ist. Der Mensch an sich = 124. Ob die Seele ein Körper? Leben stets bei der Seele; Körper ...sich kein Leben. Seele kein aus Urkörper gefügter Körper. 125. Ob ...örper durch ihre Zusammenfügung Leben gewonnen? 126. Die ein-... Körper mit Seele und Leben begabt. Von der Seele rührt die schaffende ...aft her, durch diese sind die Urkörper zum Leben verbunden. Aus der ... Verbindung der Körper kein Leben. 127. Urkörper aus Stoff und Form ... Die Form verleiht dem Körper Seele und Leben. Was diese Form ... Im Körper liegt Fluss und Vergänglichkeit. 128. Giebt es nur Körper, ...e- kein Sein? Seele kein zarter Körper wie Luft. Seele vorzüglicher als ... Körper. 129. Seele Ursache für das Verbundensein und Alleinsein des ...pers. Die Welt entstand durch eine Seelen-Geistkraft, die Geistseele ihre ...rstellerin. 130. Seele ist weder das unbekannte Etwas, noch der Odem. ...1. Beschaffenheit ist etwas Uebertragenes und nur am Träger. Körper hat ...n eine Wirkung, die Seele deren viele, ist also von andrer Substanz. Die ...eele mit einigen ihrer Kräfte in dieser, mit den andern in der Geistwelt. ...32. Vgl. die Tugenden in der Seele. Wenn diese nachdenkt, schaut sie dabei auf den Geist. 133. Die erste Ursache ist selbst alle Tugenden; dieselben strömen von ihr aus, ohne dass sie sich theilt oder bewegt; sie steht als Mittelpunkt fest. 134. Wir erkennen sie nicht, weil wir sinnlich sind. Die Tugenden liegen in der Seele, und diese liegt im Geist, der Geist aber in den ersten Wesenheiten. Die Tugenden sind keine Körper. 135. Die Seelenkräfte; die Seele führt ihre Wahrnehmung dem Geiste zu, der Geist giebt sie der Seele zurück, und diese führt sie den Sinnen zu. Seele, Geist und erste Ursach nur nach Abstraction von den Sinnen zu erfassen. 136. Vergl. die sinnlichen Töne, als Abbild der geistigen.

nicht vollständig. 24. Geist
Nichtwissen des Geistes
kenntniss des Geistes und
25. nimmt den Eindruck

Die verschieden

Seele theilbar in d
Organen, die zwei Arten
Stätten, doch hat d
örtlich; sie umfasst
im Raum; der wah
Körper; sie selbst
das Prädicirte, nicht
im Stoff; sie vert

III.

Die Mater
Leibes nur d
Körper nur
wird herge
bildet. 35
so wie di
wird ders
kenntnis
Körper
für Se
That
Gott
Di
d.
S

formen. 51. Die Form der Seele wahrhaft schön. Die Philosophie der Auserwählten. Von der Schönheit der Seele stammt die Schönheit der Natur. 52. Das Urlicht ist Licht seinem Wesen nach, es erleuchtet die Seele durch den Geist. Der Urschaffer. 53. Das reine Gold ähnlich dem reinen Geist. Die Geistwesen im Sternhimmel und. 54. jenseits derselben. Die geistigen Figuren. –

V. Buch. Schöpfer und Schöpfung. 55—64.

Sinne und Organe. 56. Ob die Sinne früher und die Organe später. Urschöpfer schafft ohne Betrachtung und Ueberlegung. Anfang des Nachdenkens. 57. Die Dinge im Wissen des Urschöpfers. 58. Die Seelen nehmen dort nur geistig wahr, jedes Thun des Schöpfers vollkommen und zeitlos. Die Dinge bei ihm uranfänglich. 59. Schöpfer, Grundursach alles Seins. D. Sinnenmensch ist Abbild des Geistmenschen. 60. Dort das Was und Warum zusammenfallend wie hier bei d. Mondfinsterniss. Die Eigenschaften des Geistigen von einander ungetrennt. 61. Geist vollendet, vollkommen, zeitlos hervorgerufen, bei ihm Entstehn und Vollendung zusammenfallend; seine Eigenschaften sind eben er selbst. 62. Das Schaffen des vollendeten Schaffers dadurch dass er ist, das Schaffen des defecten Schaffers durch eine seiner Eigenschaften. Was und Warum fällt hier auseinander. 63. Die Welt ein Ding ohne Zwiespalt, ihre Thaten stehen mit einander in Beziehung, noch mehr dies in der Hochwelt. Das Geistige sich selbst genug. 64. Der Geist seiend, vollendet, vollkommen.

VI. Buch. Die Sterne. 65—76.

Ihr Einfluss weder körperlich, noch seelisch, noch willentlich, sie sind eine Zurüstung zwischen Schaffer und Geschaffenem. 66. Die Planeten nicht Ursach von Uebeln. Diese Welt ist durch einen Zwang der Hochdinge schön. 67. Wirkung des Zaubers durch die Vielheit und Verschiedenheit der Kräfte. Der künstliche Zauber ist Trug. Die Dinge einander anziehend durch Liebe. 68. Zauber der Musik auf die Thierseele, nicht auf Vernunftseele. Die angeschlagene Saite bewegt die anderen, so ist es auch in dieser Welt. 70. Wirkung des Zauberers liegt in der Benutzung der Himmelskräfte. Die Zauber wirken, obwohl der Zaubrer ein Frevler. 71. Die irdische Welt erleidet Eindruck; die himmlische Welt wirkt Naturwirkung, ohne Einfluss zu erleiden. 72. Der edle Mann frei von Zauber, nur die Thierseele davon betroffen; die Vernunftseele nur dann, wenn sie diesen Eindrücken sich zuneigt. Die fünf Sinne Eindruck annehmend. 73. Der practische Mensch nimmt Eindruck des Zaubers an, der denkende Mensch ist vom Zauber der Schönheit frei. 74. Das Thun aus Zorn ist thierisch. 75. Die wahre Schönheit kennt der Praktiker nicht; der hinfällige Schöpfer hält das Aeussere für schön; der Denker weiss, dass das Gute nicht im Irdischen erfasst wird; er kennt und erstrebt nur das Ewige. 76. Derselbe ist frei vom Zauber der Natur.

VII. Buch. Die Hochseele. 77—86.

Ihr Niederstieg mit der Formungskraft; sie gewinnt hier Erkenntniss, die Kraft wird zur That. 78. Die Schönheit der Schöpfung wäre sonst verborgen geblieben. Zur Verwirklichung des Guten schuf Gott den Geist und die Seele.

nicht vollständig. 24. Geist erkennt die Dinge nicht, sie sind ja in ihm. Das Nichtwissen des Geistes = höchste Erkenntniss. Seele bedarf nur der Erkenntniss des Geistes und der ersten Ursache, ist dort ohne Erinnerung, 25. nimmt den Eindruck dieser Welt dort nicht an.

Die verschiedenen Eigenschaften und Namen der Seele.

Seele theilbar in den Sinnen. 27. Wachsthum-, Begehr-. Zornseele mit Organen, die zwei Arten ihrer Theilung. 28. Die Seelenkraft hat verschiedene Stätten, doch hat die Seele nicht verschiedene Kräfte. 29. Sie ist nicht örtlich; sie umfasst (beherrscht) den Raum, doch ist sie nicht wie ein Ding im Raum; der wahrhafte Raum. Seele ist Ursache für die Bewegung der Körper; sie selbst besteht ohne Körper. 31. Seele ist nicht im Körper wie das Prädicirte, nicht wie ein Theil im Ganzen. 32. Sie ist nicht wie die Form im Stoff; sie verleiht vielmehr dem Stoff die Form und bildet ihn zum Körper.

III. Buch. Die Substanz der Seele. 33—44.

Die Materialisten: Seele = innige Harmonie des Leibes. Die Thaten des Leibes nur durch Kräfte. Qualität und Quantität der Körper. 34. Stoff der Körper nur einer, wirkt verschieden durch die Qualitäten in ihm. Das Leben wird hergestellt durch Grundstoffe, welche die Seele zur Form des Leibes bildet. 35. Seele ist Schaffursache, sie vermischt sich nicht mit dem Leibe, so wie die Körper sich vermischen. 36. Bei ihrem Eingang in die Körper wird derselbe nicht grösser. Seele kein Körper, die Tugenden ewig. 37. Erkenntniss und Wissen fällt der Seele zu. Seele durchdringt den ganzen Körper, ist selbst also kein Körper. 38. Gott Ursach für den Geist, Geist für Seele, Seele für Natur, Natur für die Theilwesen. 39. Das der Kraft und That nach Seiende. That hier vorzüglicher als Kraft. 40. Gott reine Actualität, Gott vor dem Geist, Geist vor der Seele, Seele vor der Natur, Natur vor den Dingen. Seele nicht natürlicher Athem. 41. Natur der Seele, Pythagoras: d. Seele sei Harmonie der Körper wie die Harmonie in den Saiten der Leier. Seele war schon vor der Stimmung. Seele ist Substanz, Stimmung aber Accidenz. 42. Keine Stimmung ohne Stimmer. Seele = Endzweck des Leibes. Seele in der Substanz an Stelle einer Form. 44. Seele ist Entelechie des Leibes, ist Endzweck und Schaffer zugleich; sie schafft den Endzweck.

IV. Buch. Geistwelt. 44—54.

Sinnen- und Geistwelt aneinander hängend. Vergleich mit zwei Steinen, der eine bearbeitet, der andre roh. 46. Die Kunstform im Geist des Künstlers, schöner als diese noch die Form in der Kunst selbst. 47. Vorbild vorzüglicher als Abbild. Urmusik. Die Kunst erhebt sich zur Natur selbst. Phidias, sein Bild des Jupiter. 49. Die gefertigte Form schön, schöner die Naturform im Stoff, am schönsten die Form, die nicht im Stoff, sondern in der Kraft des Schöpfers liegt. 50. Schönheit der Natur ist verborgen, weil sie im Innern der Dinge ruht; die Bewegung geht ebenfalls von Innen heraus. Die Lehr-

Inhalt.

Einleitung. 1—4.

I. Buch. Ueber die Seele. 5—14.

II. Buch. Seele und Geist. 15—32.

[illegible] zu haben, ein Lexicon [illegible] zu liefern, in dem jeder [illegible] Plotin, Proclus nach- [illegible] arabisch, deutsch wieder- [illegible] und eine Vorstudie dazu. [illegible] und Unterstützung für [illegible] die Zuversicht, dass ich mit [illegible] die Culturgeschichte ihr [illegible] für meine Arbeiten finden [illegible] unentwegt das Ziel [illegible] Culturvolkes [illegible] und die dunklen [illegible] Jahrhunderts, einiger- [illegible]

[illegible] Fr. Dieterici.

pseudonyma; sie wurden von den Arabern als echte Aristotelica angenommen und übersetzt.

4. Plotinische Philosopheme wurden mit am frühesten den Arabern als Aristotelische zugeführt.
5. Den weiten Enneaden des Plotin gegenüber haben wir in unserem Buch eine knappe, klare, in Fragen und Antwort geregelte Lösung der schwierigsten Probleme der späteren griechischen Philosophie. Es behandelt *προβληματικῶς* was die Sentenzen des Porphyr *ἀφοριστικῶς* darstellen.
6. Während im christlichen Neoplatonismus man nur das Verhältniss Gott, Christus und Mensch ins Auge fasste, berücksichtigte der heidnische Neoplatonismus von Plotin auch die Sinnesdinge; dadurch ward hier der Aristotelismus von grosser Wichtigkeit, die immer mehr zunahm, bis Aristoteles in der Zeit der Commentatoren besonders hervortrat und fast allein auf dem Plan bleibt.

Dies ist die Anschauung des Arabisten von der Entwicklung der Philosophie im vorscholastischen Mittelalter. Sie sei hier mit aller Bescheidenheit vorgetragen, da so viele Lücken in dieser Entwicklungsreihe noch unausgefüllt sind. —

Die 1519 in Rom von Franz. de Rosis erschienene vage Paraphrase der Theologia Aristotelis, welche 1572 noch einmal in Paris von Carpenterius wieder edirt und bearbeitet ist, ist bei dem jetzigen Standpunkte der Arabischen Philologie ohne Werth. Dazu beruht sie offenbar auf einer von der unserigen ganz verschiedenen Recension. Der pag. 170—178 enthaltene, aus dem Arabischen übersetzte *Fihrist* (Index), passt offenbar nicht auf unser Buch allein, da hier viele Stoffe angegeben sind, über die unser Buch nicht handelt. Dennoch habe ich ihn übersetzt, zumal er für die Terminologie nicht ohne Werth ist.

Bei der Fixirung der arabischen philosophischen Termini habe ich auf die griechischen Originale meine Aufmerksamkeit richten müssen. Ich hoffe bestimmt im Laufe von zwei Jahren die hauptsächlichsten Abhandlungen der *Ichwān eṣ Ṣafa* heraus-

Der spätere Neoplatoniker lebte nur noch vom Commentiren der griechischen Heroen. Nun ist für einen Commentator bei dem dunklen und schwierigen Aristoteles mehr zu thun als bei den durchsichtigen und in der Form vollendeten Dialogen Plato's. Was Wunder, dass nun gerade durch diese neoplatonischen Commentatoren Aristoteles so in den Vordergrund trat, zumal die Lehre des Aristoteles und Plato nur als eine galt, und da er einmal als Generalissimus der Philosophie anerkannt war, ihm eine grosse Menge von Werken untergeschoben wurde.

Von diesem Aristoteles, als den philosophischen Wundermann, hat die Geschichte der Philosophie eine geringere Kenntniss als die Arabische Philologie, da die Araber ja nur durch diese späten Neoplatoniker mit dem Aristoteles bekannt wurden. Es genüge, hier hervorzuheben, dass in *Hadji Chalifa's* arabischem Literaturlexicon an 120 Schriften des echten und unechten Aristoteles angeführt werden — während Plato nur mit sechs Nummern auftritt, Plotin aber garnicht bei ihm existirt. —

Warum hat aber auch Plotin einen dem Platon so ähnlichen Namen. Wie will man bei der Arabisirung ihn von Plato unterscheiden, da Plato arabisch *iflâtûn* heisst. Wenn nun wirklich ein *iflûṭîn* irgend wo auftauchte, musste er gegen den bekannten *iflâtûn* verschwinden? —

Dennoch existirt Plotin. Er kommt im Schahristani † 1154 öfter als Schaich *jaunânî* als griechischer Meister vor, und sind einige Dicta dieses Griechen von Prof. Erdmann als Plotinica fixirt*).

Somit möchte als Resultat feststehn:

1. Die Araber lernten durch die Neoplatoniker den Aristoteles kennen.
2. Erst nachdem sie in neoplatonisch-neopythagoraeischer Weise philosophirt hatten, wandten sie sich dem reineren Aristotelismus zu.
3. Unter der Flagge des Aristoteles segelten schon, ehe die Araber mit Aristoteles bekannt wurden, gar viele

*) Vgl. Haarbrücker, Uebersetzung des Schahristani II, 192 ff. und 429.

Denn es kamen die Kämpfe des Homo- und Homoiusion, es kamen die Verfolgungen der Mono- und Dyophysiten, alles Wirren, die daraus hervorgingen, dass man in jenen hohen Sphären des Geistes, wo nur noch die geistige Allgemeinheit, d. h. das Bild, herrschen kann, die Herrschaft der Specialität „Begriff" einführen will, dass man das bildlich mit dem Gemüth Erfasste, begrifflich für den Verstand zurecht legen wollte, obwohl doch das Nicaenum sich zumeist noch in Bildern wie „Gott von Gott, Licht von Licht" über Christus bewegte. —

Der andere Schüler des Ammonius Saccas war Plotin.*) Wenn auch seinen Namen in der Geschichte der Philosophie jener Glanz umschwebt, dass es ihm einigemal gelungen sei, sein Ich direct in das Reich des Geistes zu versenken, so ist und bleibt er doch Philosoph. Er löst die Fragen, wenn sie auch die Geistwelt betreffen, doch immer in Hinblick auf die Sinnenwelt, d. h. auf die Dinge, und deshalb tritt bei ihm, obwohl er Neoplatoniker ist, Aristoteles stets zu Tage; ja er kann nicht anders als mit aristotelischer Methode alle Fragen zu behandeln. Er ist und bleibt dem Christenkind gegenüber das Heidenkind des Neoplatonismus, und führte besonders sein Schüler Porphyrius die Anschauungen seines Lehrers in den Kampf gegen das Christenthum.

Eine von Gott ausgehende Entwicklungskette: Gott, Geist, Seele, Natur, Dinge, d. h. die neoplatonische Emanation bleibt die Grundlage; aber der Unterschied ist hier der, ob man bei dieser Kette von Oben anfängt und nur in der oberen Hälfte bleibt, oder aber, ob man mehr von unten beginnt und zu dem oberen Ende aufzusteigen versucht, d. h. ob man mehr Theolog oder mehr Philosoph ist. Soweit der Neoplatonisms vom zweiten bis vierten Jahrhundert.

Der spätere Neoplatonismus konnte dagegen nichts Neues mehr schaffen; auch wurde nach dem Sieg des Christenthums durch Constantin der Kampf gegen dasselbe immer geringer. —

---

*) Vgl. Die musterhafte Schilderung in Zeller, Philosophie der Griechen. II. Aufl., bes. 420, 21.

thum ausgefochten wurde, erkennen wir sogleich diese Verschiedenheit in ihren Grundzügen.

Auf der einen Seite steht Origenes 185 bis 253. Durch sein Buch περὶ ἀρχῶν begründete er die christliche Dogmatik. Von seinen Schülern Gregor von Natianz, Gregor von Nyssa und Basilius ward die Kirchenlehre weiter geführt. Hier in diesem alexandrinischen Neoplatonismus, den man nach seinem Grundbild der ewigen Ausstrahlung Gottes und einer ewigen Schöpfung desselben mit dem Namen des Photismus bezeichnen möchte, wird eben nur auf Gott geschaut; von ihm, dem Urlicht, wird Christus als Abglanz betrachtet, und von diesem gehen die Strahlen des Logos in alle Seelen. Was hatte man hier viel nach der Natur der Dinge zu forschen, sie waren aus der ewigen Schöpfungskraft Gottes hervorgegangen und kommen höchstens in zweiter Linie und als Gegensatz gegen das Geistige in Betracht. So ist es hier immer nur die Geistwelt, welche des geistigen Strebens werth erscheint.

Gewiss ist, dass in der jüdisch-alexandrinischen Schule, wie dies das Buch der Weisheit vom Pseudosalomo, die Schriften des Philo, besonders seine vita Mosis, beweisen, die Vorstufe dieser Richtung, zu finden ist; gewiss auch, dass im Evangelium Johannes Christus als der Logos allen diesen Speculationen die ewige Krone der Vollendung aufsetzt; gewiss, dass grade aus dem Evangelium Johannes Origenes schöpfte; aber eben so gewiss auch ist es, dass diese wissenschaftliche Auffassung des Christenthums in jenem Reiche der reinen Form Plato's als der Mittelstufe zwischen Gott und Welt ihr Analogon hatte*).

Man werfe nun nicht gegen die Bedeutung des christlichen Neoplatonikers Origenes ein, dass die Kirche ihn später verdammte, nachdem seine Gnosis solange rechtgläubig gewesen war. Welcher erhabene Geist ist denn von der Kirche nicht verdammt worden? und so geschah es leicht, dass die Kirche ihren Lehrer, von dem sie unbewusst zehrte, verfluchte.

*) Wir müssen hier besonders das Buch: Thoma Genesis des Johannes Evangelium (Berlin, 1882) mit voller Anerkennung seines Werthes für die Culturgeschichte hervorheben.

einer vollen Befriedigung entwickelt worden ist*). Erglänzt somit die rothe Burg (*alhamrā*) Granada's als ein Markstein hoher arabischer Cultur in dem Abendstrahl der Wissenschaft, und warf dieselbe ihre Strahlen weit hin gen Osten, um durch den erweckten Aristoteles den Scholasticismus zu begründen, so konnte sie dies nur thun, nachdem eine neue Morgenröthe der Wissenschaft mit ihrem Frühlicht die Paläste und Zinnen Basra's und Bagdad's schon um drei Jahrhunderte früher erhellt hatte. —

Die Frage über die philosophische Entwickelung im Mittelalter ruht im Wort „Neoplatonismus.“ Welche Rolle spielte doch diese Geisterrichtung in der Culturgeschichte?

Als die griechische Philosophie im kalten Stoicismus und dem frivolen Epikuraeismus ins Leere verlaufen war, rettete der durch Ammonius Saccas in Alexandria begründete Neoplatonismus die schönsten Werthe, die der griechische Geist errungen hatte, für die Nachwelt. Es geschah dies durch die Verbindung Platos mit Aristoteles. Riesengross sind die Leistungen dieser neuen Geisterrichtung.

Die platonische Lehre von der hypostasirten Form als eines Mittelreichs zwischen der Einheit „Gott“ und der unendlichen Vielheit „Welt“ bildet die Grundlage aller neoplatonischen Speculation, aber zur Ausführung dieses platonischen Grundgedankens bediente man sich der Aristotelischen Methode und besonders seiner Theorie von Kraft und That.

So trug der Neoplatonismus Zwillinge in seinem Schooss. Je nachdem man nun gen Oben, Gott zu, das Auge des Geistes richtete, oder aber die niedere Sinneswelt mit in die Betrachtung zog, musste der Idealismus oder der Realismus der Neugeburt sich einprägen und entweder Plato oder Aristoteles ihr Gevatter werden. —

Auf jener Wahlstatt des Geistes auf der im zweiten und dritten Jahrhundert der Kampf für und wider das Christen-

*) Vgl. Dieterici, Philosophie der Araber. a) Makrokosmos, b) Mikrokosmos. Die Quellenwerke dazu sind: 1. Propädeutik der Araber. 2. Logik. 3. Naturphilosophie. 4. Mensch und Thier. 5. Anthropologie. 6. Weltseele. —

maeus 30, A. B. Diese Stelle lautet deutsch: „Da der Gott wollte, dass alles gut sei, schlecht aber so viel als möglich nichts, so führte er denn alles Sichtbare, da er es nicht in ruhigem Zustande, sondern in schlechter und ungeordneter Bewegung antraf, aus der Unordnung in die Ordnung, in der Ueberzeugung, dass diese durchaus besser sei als jene. Dem besten Gott war es aber weder erlaubt, noch ist es erlaubt, etwas Anderes zu thun, als das Schönste. Durch Ueberlegung nun fand er, dass von allem seiner Natur nach Sichtbaren, kein vernunftloses Werk in seiner Totalität je schöner sein werde, als das mit Geist (Vernunft) ausgestattete in seiner Totalität, dass aber Geist ohne Seele unmöglich einem zu Theil werden könne. In Folge dieser Erwägung also brachte er Geist in einer Seele und eine Seele in einem Körper (d. h. im Körper der Welt) hervor und baute so das All, damit er ein seiner Natur nach möglichst schönes und gutes Werk hervorgebracht hätte. So muss man denn also nach der wahrscheinlichen Rede (entsprechend der Wahrscheinlichkeit) sagen, dass diese Welt ein beseelter und vernünftiger Organismus in Wahrhett geworden ist, in Folge dieser Vorsehung (*πρόνοια*) Gottes.“

Wir fragen nun nach dem Werth, den unser Buch etwa für die Geschichte der Philosophie haben möchte. —

Es herrscht eine Anschauung vor, dass die Araber da durch sie von Spanien aus besonders durch Averroës (Ibn Roschd) die aristotelische Philosophie der Christenheit vermittelt wurde gleichsam aus der Pistole geschossene Aristoteliker wären, wie man überhaupt geneigt ist alle Culturentwicklung, die von den Arabern ausging, den Spanischen Arabern zuzuschreiben.

Dass dies ein Irrthum ist, dass die Araber erst nach einem geistigen Ringen von nahezu drei Jahrhunderten zum reineren Aristotelismus zurückkehrten, geht aus meinen Büchern über die nach Stoffen geordnete Encyklopaedie der *Ichwān eṣ Ṣafā*, der lautern Brüder, hervor, in welchen gezeigt wird, dass es keine Frage in der geistigen und sinnlichen Welt giebt, welche nicht von den Arabern in Bagdad und Basra schon im zehnten Jahrhundert nach neoplatonischem System gelöst und bis zu

Vorwort.

Auf die arabische Herausgabe, der sogenannten Theologie des Aristoteles, lassen wir in den anliegenden Bogen eine deutsche Uebersetzung mit Anmerkungen folgen. —

Wir haben in unserer Vorrede zu jener Ausgabe hervorgehoben, dass die arabische Version dieses für die Culturgeschichte so wichtigen Buches um 840 zu fixiren sei und behaupten in den Anmerkungen, vergl. p. 181 bis 184, dass das griechische Original nach Plotin, doch vor Jamblichus, also zwischen 260 bis 310 zu setzen sei, es also möglicherweise von Porphyrius herrühren könne. —

Wir hätten hiermit in diesem Buch die älteste publicirte Arabische Uebersetzung*) eines griechischen Werkes, und dies Werk ist nicht aristotelisch, wenn es auch dem Aristoteles zugeschrieben wird, ist auch nicht platonisch, sondern von plotinischer Färbung.

Dabei möchten wir hier hervorheben, dass die Grundlage unseres Buches auf eine Grundanschauung Plato's zurückzugehen scheint, und gleichsam eine spätere Variation auf das Grundthema ist, welches Plato an zwei Stellen bestimmt ausgesprochen hat. Die eine Stelle ist Philebus 30, C.ff., und die andere Stelle, die genau dieselbe Vorstellung enthält, ist Ti-

---

*) Honein, der Uebersetzer der Kategorien †877. *Al farabi*, von dem etwas in Schmölder's Documenta † 950. Die *Ichwān eṣ Ṣafā* zwischen 950—1000.

HERRN

PROFESSOR Dr. G. SCHNEIDER

IN GERA

WIDMET

ALS ZEICHEN DER FREUNDSCHAFT UND DANKBARKEIT

DIESES BUCH

DER VERFASSER.

DIE SOGENANNTE

THEOLOGIE DES ARISTOTELES

AUS DEM ARABISCHEN

ÜBERSETZT UND MIT ANMERKUNGEN VERSEHEN

VON

Dr. FR. DIETERICI
PROFESSOR AN DER UNIVERSITÄT BERLIN.

LEIPZIG
J. C. HINRICHS'SCHE BUCHHANDLUNG
1883.

DIE

PHILOSOPHIE DER ARABER

IM IX. UND X. JAHRHUNDERT N. CHR.

AUS DER

THEOLOGIE DES ARISTOTELES, DEN ABHANDLUNGEN

ALFĀRĀBĪS UND DEN SCHRIFTEN DER LAUTERN BRÜDER

HERAUSGEGEBEN UND ÜBERSETZT

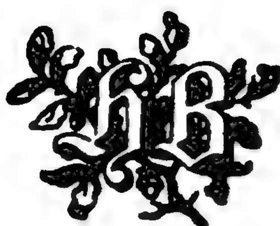
VON

DR. FRIEDRICH DIETERICI
PROFESSOR AN DER UNIVERSITÄT BERLIN

DREIZEHNTES BUCH

DIE SOGENANNTE THEOLOGIE DES ARISTOTELES

(DEUTSCH)



LEIPZIG
J. C. HINRICHS'SCHE BUCHHANDLUNG

كتاب أُثولوجيا ارسطاطاليس

وهو

القول على الربوبيّة

الطبعة الاولى

تصحيح ومقابلة العبد الحقير

الشيخ المعلّم فى المدرسة الكلّيّة البرلينيّة فِريدرِخ ديتريصى

طبع

فى مدينة برلين المحروسة

سنة ١٨٨٢ المسيحيّة

الفهرست



تصحيح ما وقع فى هذا الكتاب من الغلطات

		غلط	صحيح
٣	١١	وتحصيله	وتحصيلها
٨	١٣	استغرقتى	استغرقنى
٢٣	١٠	يتوهّمه	تتوهّمه
٢٥	١٤	الشهوانىّ	الشهوانىّ
٣٦	٧	تتجزّأ	تتجزأ
٣٣	٨	كلَّ	كلّ
٤٠	١٥	وكذ	وكذا
٤٣	٩	وتميزّها	وتميّزها
٤٩	١٨	ترقّى	تترقّى
٥٣	١٦	آلالات	الآلات
٩٧	٤	حَيّزه	حَيّزه
٦٧	١٢	الناطة	الناطقة
٧٠	١٥	الشريق	الشريف
٨٠	٣	الآثارَ	الآثارُ
٩٦	١٠و١١ ١٨	تعملها	تعلمها
١٠٠	١٤	حاجتّها	حاجتُها
١١٢	٧	يبينها	بينها
١١٤	٤	قانما	فانما
١٣٩	١٧	المحمولة	المحمولة عليها
١٤٠	٥	النباتيّه	النباتيّة
١٤٠	١٦	وهى	وهو
١٤٦	١	م ا	ام

بسم الله الرحمن الرحيم

الحمد لله ربّ العالمين والصلوة على محمّد وآله

الميمر الاوّل من كتاب ارسطاطاليس الفيلسوف المسمّى باليونانيّة أُثولوجيا وهو قول على الربوبيّة تفسير فُرفوريوس الصورىّ ونقله الى العربيّة عبد المسيح بن عبد الله ناعمة الحمصىّ واصلحه لأحمد بن المعتصم بالله ابو يوسف يعقوب بن اسحق الكندىّ رحمه الله،

جديرٌ لكلّ ساعٍ لمعرفة الغاية التى هو عائدُها للحاجة اللازمة اليها وقدرِ المنفعة الواصلة اليه من لزوم مسلك البغية لتدميث الاساليب القاصدة الى عين اليقين المزيل للشكّ عن النفوس عند الافضاء به الى ما طُلب منها وانّ يلزم طاعةً تصرّفه ما يُذيقه من لذاذة الترقّى فى رِياضات العلوم السامية الى غاية الشرف التى ترقّى النفوس العقليّة بالنزوع الطبيعىّ اليها،

قال الحكيم اوّل البغية آخِر الدرك واوّل الدرك آخر البغية فالذى انتهينا اليه واوّل الفنّ الذى تضمّنه كتابُنا هذا هو اقصى غرضنا وغايةُ مطلوبنا فى غاية ما تقدّم من موضوعاتنا ولما كانت غايةُ كلّ فحص وطلب انما هو

درك الحقّ وغاية كلّ فعل نفاذ العمل فان استقصاء الفحص والنظر يفيد المعرفةَ الثابتة بانّ جميع الفاعلين الكاملين يفعلون بسبب الشوق الطبيعيّ السرمديّ وان ذلك الشوقَ والطلب لعلّة ثانية وانه اذا لم يثبت معنى الغاية التى هى المطلوبة عند [٢] الفلْسفة بطل الفحص والنظر وبطلت المعرفة ايضا ويبطل الجود والفعل،

وان قد ثبت فى اتّفاق افاضل الفَلاسِفة ان عِلَل العالم القديمة البادية اربعةٌ وهى الهَيولى والصورة والعلّة الفاعلة والتمام فقد وجب النظر فيها وفى الاعراض العارضة منها وفيها وان يُعلم اوائلُها واسبابها والكلمات الفواعل فيها واىُّ العلل منها احقُّ بالتقديم والرئاسة وان كانت بينها مساواةٌ فى بعض انحاء المساواة،

فانّا قد كنّا فرغنا فيما سلف من الابانة عنها وايضاح عللها فى كتابنا الذى بعدَ الطبيعيّات ورتّبنا هذه العلل الترتيب الالاهىّ العقلىَّ وعلى توالى شرح النفس والطبيعة وفعلها واثبتنا هناك ايضا معنى الغاية المطلوبة بالقوانين المقنِعة الاضطراريّة واوضحنا ان ذوات الاوساط لا بدَّ لها من غايات وان البغية هى للغاية وان معنى الغاية أنْ يكون غيرُها بسببها وان لا تكون بسبب غيرها فانّ اثبات أنِّيّاتِ المعرفة دليلٌ على انّيّة الغاية لان المعرفة هى الوقوف عند الغاية اذ لا يجوز قطع ما لا نهايةَ له بذى الغاية والنهاية فالمِيمرُ فى اوائل العلوم مقدّمة نافعة لمن اراد قصد معرفة الشىء المطلوب والتخرُّج والمِهارة برياضات العلوم على من اراد السلوك

الى العلوم الطبيعيّة لانها معينة على نيل البغية والارتياد المطلوب،
واذ قد فرغنا ممّا جرت العادة بتقديمه من المقدّمات التى هى الاوائل الداعية الى الابانة عمّا نريد الابانة عنه فى كتابنا هذا فلْنترك الاطناب فى هذا الفنّ اذ قد اوضحناه فى كتاب مطاطا فوسيقى ولنقتصر على ما اجرينا هناك ونذكر الآنَ غرضنا فيما نريد ايضاحه [٣] فى كتابنا هذا الذى هو علم كلّى هو موضوع لاستفراغنا جملةَ فلسفتنا واليه اجرينا غاية ما تضمّنته موضوعاتُنا لكى يكون ذكر اغراضه داعيا للناظر الى الرغبة فيه ومعينا على ما فهمه فيما تقدّم منه فلنقدم من ذلك ذكرا جامعا للغرض الذى له قصدنا بكتابنا هذا ونرسم اوّلا ما نريد الابانةَ عنه رسما مختصرا وجيزا حاصرا حاويا بجميع ما يتضمّن الكتاب ثمّ نذكر رؤس المسائل التى نريد شرحها وتلخيصها وتحصيله ثمّ نبدأ فنوضح القول فى واحد واحد منها بقول مستقيم مستغنٍ ان شاء الله تعالى،

فغرضنا فى هذا الكتاب القول الاوّل فى الربوبيّة والابانة عنها وانّها هى العلّة الاولى وان الدهر والزمان تحتها وانّها علّةُ العلل ومبدعها بنوع من الابداع وان القوّة النوريّة تسنح منها على العقل ومنها بتوسّط العقل على النفس الكلّيّة الفلكيّة ومن العقل بتوسّط النفس على الطبيعة ومن النفس بتوسّط الطبيعة على الاشياء الكائنة الفاسدة وان هذا الفعل يكون منه بغير حركة وان حركة جميع الاشياء منه وبسببه وان الاشياء يتحرّك اليه بنوع الشوق والنزوع، ثمّ نذكر بعد ذلك العالم العقلىّ ونصف بهاءه وشرفه وحسنه

ونذكر الصُوَرَ الالاهيّة الانيقة الفاضلة البهيّة التى فيه وان منه زين الاشياء كلّها وحسنها وان الاشياء الحسّيّة كلّها تتشبّه بها الّا انها لكثرة قشورها لا يقدر على حكاية الحقّ فى وصفها ثمّ نذكر النفس الكلّيّة الفلكيّة ونصف ايضا كيف يفيض القوّة من العقل عليها وكيف تشبّهها به ونحن نذكر حسن الكواكب وزينتها وبهاء تلك الصور التى فى الكواكب ثمّ نذكر الطبيعة المنتقلة تحت فلك القمر وكيف تسنح القوّة الفلكيّة عليها وقبولها لتلك [۴] وتشبُّهها بها واظهارَها اثرَها فى الاشياء الحسّيّة الهيولانيّة الدائرة ثمّ نذكر حال هذه الانفس الناطقة فى هبوطها عن عالمها الاصلىّ الى عالم الجسمانيّات وصعودها واتّحاد العلّة فى ذلك ونذكر النفس الشريفة الالاهيّة التى لزمت الفضائل العقليّة ولم تنغمر فى الشهوات البدنيّة ونذكر ايضا حال الانفس البهيميّة والانفس النباتيّة ونفس الارض والنار وغير ذلك [1])

فى النفس

امّا بعدُ اذ قد بان وصحّ ان النفس ليست بجرم وانها لا تموت ولا تفسد ولا تفنى بل هى باقية دائمة فانا نريد ان نفحص عنها ايضا كيف فارقت العالم العقلىّ وانحدرت الى هذا العالم الحسّىّ الجسمانىّ فصارت فى

---

1) واما فهرست المسائل فهو موجود فى آخر الكتاب

هذا البدن الغليظ السائل الواقع تحت الكون والفساد فهو ان في
جوهر عقلىّ فقطْ ذو حيوة عقليّة لا تقبل شيئاً من الآثار فلذلك يكون
ساكن فى العالم العقلىّ ثابت فيه دائم لا يزول عنه ولا يحرك الى موضع آخر
لانه لا مكانَ له يتحرّكه اليه غير مكنه ولا يشتاق الى مكان غير
مكانه وكلُّ جوهر عقلىّ له شوق مّا فذلك الجوهر بعد الجوهر ...
فقطْ لا شوق له واذا استفاد العقل شوقاً مّا سلك بذلك الشوق ...
مّا ولا يبقى فى موضعه الاوّل لانه يشتاق الى الفعل كثيراً ... الاشياء
التى رآها فى العقل كالمرءة التى قد اشتملت ... تمخض ...
فى بطنها كذلك العقل [١٢] اذا تصوّر بصورة الشوق المشتاق ...
ان يخرج الى الفعل بما فيه من الصورة ويحرص على ذلك ...
ويتمخّص فيُخرجها الى الفعل لشوقه الى العالم الحسّى.

والعقل اذا قبل الشوق سفْلا تصوّرت النفسُ منه فالنفس ...
تصوّر بصورة الشوق غير ان النفس ربّما اشتاقت شوقاً كليّاً وربّما اشتاقت
شوقا جزئيّا فاذا اشتاقت شوقاً كليّاً صوّرت الصور الكلية فعلا ...
عقليّا كليّا من غير ان يفارق عالمها الكلّى واذا اشتاقت الى الاشياء الجزئية
التى هى صُوَرٌ لصورها الكلّية زيّنتها وزادتها ...
فيها من خطإ ودبّرتها تدبيرا اعلى وارفع من تدبير ...
الاجرام السمائيّة فاذا صارت النفس فى الاشياء الجزئيّة ...
فيها اعنى انها لا تكون فى الجسم كلّها محصورة ...

عنه وربّما كانت النفس فى جسم وربما كانت خارجة من الجسم وذلك انها لمّا اشتاقت الى السلوك والى ان تظهر افاعيلَها تحرّكت من العالم الاوّل اوّلا ثم الى العالم الثانى ثم الى العالم الثالث فان العقل لم يفارقها وبه فعلت ما فعلت غير ان النفس وان كانت فعلت ما فعلت فعِلّتُها بالعقل فان العقل لم يبرح مكانه العقلىّ العالى الشريف وهو الذى فعل الافاعيل الشريفة الكريمة العجيبة بتوسُّط النفس وهو الذى فعل الخيراتِ فى هذا العالم الحسّىّ وهو الذى زيّن الاشياء بانْ صيّر الاشياء منها دائما ومنها داثرا الا ان ذلك انما كان بتوسُّط النفس وانما يفعل النفسُ افاعيلَها به لان العقل أنّيّةٌ دائمة ففعلُه دائم وامّا نفس سائر الحيوان فما سلك منها سلوكا [١٣] خطاءا فانها صارت فى اجسام السباع غيرَ انها لا تموت ولا تفنى اضطرارا وان أُلقى فى هذا العالم نوعٌ اخر من انواع النفس فانّما هو من تلك الطبيعة الحسّيّة وينبغى للشىء الكائن من الطبيعة الحسّيّة ان يكون حيّا ايضا وان يكون علّةَ حيوةٍ للشى ء الذى صار اليه وكذلك النفس النباتيّة كُلها حيّةٌ فان الانفس كلّها حيّةٌ انبعثت من بدء واحد الا ان لكلّ واحد منها حيوة تليق به وتلائمه وكُلّها جواهرُ ليست باجرام ولا تقبل التجزّئة فاما نفس الانسان فانها ذاتُ اجزاء ثلثة نباتيّة وحيوانيّة ونطقيّة وهى مفارقة البدن عند انتقاصه وتحليله غير ان النفس النقيّة الطاهرة التى لم تتدنّس ولم تتّسخ باوساخ البدن اذا فارقت عالم الحسّ فانها سترجع الى تلك الجواهر سريعا ولم تلبث،

واما التى قد اتّصلت بالبدن وخضعت له وصارت كانّها بدنيّة لشدّة انغماسها فى لذّات البدن وشهواته فانها اذا فارقت البدنَ لم تصل الى عالمها الا بتعب شديد حتى تلقى عنها كلّ وسخ ودنسٍ علِق لها فى البدن ثم هى ترجع الى عالمها الذى خرجت منه من غير انها تهلك وتبيد كما ظنّ أُناسٌ لانها متعلّقة ببدنها وان بعُدت منه ونأت ولم يمكن ان يهلك انيّةٌ من الانّيات لانها انّياتُ حقٍّ لا تدثر ولا تهلك كما قد قلنا مِرارا واما ما كان ينبغى ان نذكره للذين لا يقبلون الاشياء الا بقياس وبرهان فقد فرغنا من ذكره بكلام موجز على حقّه وصدقه واما الاشياءُ التى ينبغى ان نذكرها للذين لا يصدّقون بالاشياء الّا بمباشرة الحسّ فنحن ذاكروها وجاعلوها مبدأً قولنا فى الشىء الذى قد اتّفق عليه الاوّلون والاخرون وذلك ان الاوّلين قد اتّفقوا على ان النفس [14] اذا صارت دنسة وانقادت للبدن فى شهواتها حلّ عليها غضب من الله فيحرص المرء عند ذلك ان يرجع من افعاله البدنيّة ويبغض شهوات البدن ويبدءُ بتضرُّع لله ويسئله ان يكفر عنه سيّآته ويرضى عنه وقد اتّفق على ذلك افاضل الناس واراذلهم واتّفقوا ايضا ان يترحّموا على امواتهم والماضيين من اسلافهم ويستغفروا لهم ولو لم يوقنوا بدوام النفس وانها لا تموت لَما كانت هذه عادتُهم ولَما صارت كانها سُنّةٌ طبيعيّة لازمة مضطرّة وقد ذكروا ان كثيرا من الانفس التى كانت فى هذه الابدان وخرجت منها ومضت الى عالمها لا تزال مغيثةً لمن استغاث لها والدليل على ذلك الهيكلُ

التى بُنيت لها وسُمّيت بلسماءها فاذا اتاها المضطرّ اغاثوه ولم يرجعوه خائبا فهذا وشبهه يدلّ على ان النفس التى مضت من هذا العالم الى ذلك العالم لم تمُت ولم تهلك لكنّها حيّة بحيوة باقية لا تبيد ولا تفنى'

'كلام له يشبه رمزا فى النفس الكلّيّة'

انّى ربّما خلوت بنفسى وخلعت بدنى جانبا وصِرت كانّى جوهرٌ مجرَّد بلا بدن فاكون داخلا فى ذاتى راجعا اليها خارجا من سائر الاشياء فاكون العلم والعالم والمعلوم جميعا فأرى فى ذاتى من الحسن والبهاء والضياء ما ابقى له متعجّبا بهتا فاعلم انّى جزوٌ من اجزاء العالم الشريف الفاضل الالهىّ ذو حيوة فعّالة فلما ايقنت بذلك ترقّيت بذاتى من ذلك العالم الى العالم الالهىّ فصرت كانّى موضوع فيها متعلّق بها فاكون فوق العالم العقلىّ كلّه فارى كانّى واقف فى ذلك الموقف الشريف الالهىّ فارى هناك من النور والبهاء [١٥] ما لا تقدر الالسُن على صفته ولا تَعيه الاسماع فاذا استغرقتنى ذلك النور والبهاءُ ولم اقوِ على احتماله هبطت من العقل الى الفكر والروِيّة فاذا صرت فى عالم الفكرة والروِيّة حجبت الفكرةُ عنّى ذلك النور والبهاء فابقى متعجّبا انّى كيف انحدرت من ذلك الموضع الشامخ الالهىّ وصرت فى موضع الفكرة بعد ان قويتْ نفسى على تخليف بدنها والرجوع الى ذاتها والترقّى الى العالم العقلىّ ثمّ الى العالم الالهىّ حتّى صرتُ فى موضع البهاء والنور الذى هو علّة كلّ نور وبهاء ومن

العجب لى كيف رأيت نفسى منحدرة وهى فى البدن كهيئتها وهى

غير خارجة منه غير انى نفست لنفسى بحضورى مرات كثيرة قائمة

وتذكرت عند ذلك ارقليطس فانه امر بالطلب والبحث عن النفس

والحرص على الصعود الى ذلك العالم الشريف الاعلى وقال ان من حرص على

ذلك وارتقى الى العالم الاعلى جوزى باحسن الجزاء اضطرارا فلا ينبغى

لاحد ان يفتر عن الطلب والحرص فى الارتقاء الى ذلك العالم وان تعب

ونصب فانّ امامه الراحة التى لا تعب بعدها ولا نصب وانما اراد بقوله هذا

تحريضا على طلب الاشياء العقلية لكى نجدها كما وجدها وندركها كما أدركها·

وأمّا انبادوقليس فقال ان الانفس انما كانت فى المكان العالى الشريف

فلمّا اخطأتْ سقطت الى هذا العالم وانما صار هو ايضا الى هذا العالم

فرارا من سُخط الله تعالى لانه لما انحدر الى هذا العالم صار غياثا

للانفس التى قد اختلطت عقولها فصار كالانسان المجنون ينادى الناس

باعلى صوته ويأمرهم ان يرفضوا هذا العالم وما فيه ويصيروا الى عالمهم

الأوّل الاعلى الشريف وامرهم ان يستغفروا الالاه عزّ وجلّ [٢٦] لينالوا بذلك

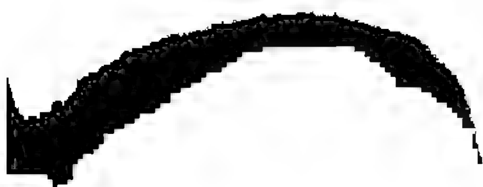
الراحة والنعمة التى كانوا فيها اولاً·

قد وافق هذا الفيلسوف فيثاغورس فى دعوته النفس الى ما دعا غير انّه

انّما كلّم الناس بالامثال والأخابير فأمر بترك هذا العالم ورفضه والرجوع

الى العالم الأوّل الحقّ· وأمّا افلاطون الشريف الالاهى فانّه قد وصف

النفس فقال فيها اشياء كثيرة حسنة وذكرها فى مواضع كثيرة



كيف انحدرت النفس فصارت فى هذا العالم وأنّها سترجع الى عالمها الحقّ الاوّل فقد احسن فى وصفِه النفسَ فانّه وصفها بصفاتٍ صِرْنا بها كانّا نشاهدها عِيانا ونحن ذاكرون قول هذا الفيلسوف غير انّه ينبغى لنا ان نعلم اوّلا بانّ الفيلسوف اذا وصف النفس فانه لا يصفها بصفة واحدة فى كلّ موضع من المواضع التى ذكرها فيها لانّه لو وصفها ولم يصفْها الّا بصفة واحدة لكان السامع اذا سمع وصفه لا علم رأْيَ الفيلَسوف وانما اختلف صفاته فى النفس لانّه لم يستعمل الحسّ بصفات النفس ولا رفض الحسّ فى جميع المواضع وذمّ فازدرى باتّصال النفس بالجسد لانّ النفس انّما هى فى البدن كانها محصورةٌ كظيمة جدّا لا نطلق بها ثم قال ان البدن للنفس انما هو كالمغار، وقد وافقه على ذلك انبادقليس غير انه يسمّى البدن الصَدَى وانّما عنى انبادقليس بالصدى هذا العالم بأَسره ثم قال افلاطون ان اطلاق النفس من وثاقها انما هو خروجها من مغار هذا العالم والترقّى الى عالمها العقلىّ وقال افلاطون فى كتابه الذى يدعى فادرس ان علّة هبوط النفس الى هذا العالم انما هو سقوط ريشها فاذا ارتاشت ارتقت الى عالمها الاوّل وقال فى بعض كتبه ان علل هبوط النفس الى هذا العالم شتّى وذلك ان منها ما يهبط لخطيئةٍ اخطأَها او انها تهبط الى هذا العالم لتعاقَب وتجاوُز على خَطاياها، ومنها ما هبط لعلّة أُخرى غير انّه اختصر قوله بانه ذمّ هبوط النفس وسكناها فى هذه الاجسام وانما ذكر هذا [١٧] فى كتابه الذى يدعى طيماوُس ثم

ذكر افلاطون هذا العالم ومدحه فقال انه جوهر شريف سعيد وان النفس انما صارت فى هذا العالم من فعل البارى الخير فان البارى لمّا خلق هذا العالم ارسل اليه النفس وصيّرها فيه ليكون هذا العالم حيّا ذا عقل لانه لم يكن من الواجب اذا كان هذا العالم عظيما متقنا فى غاية الاتقان ان يكون غير ذى عقل ولم يكن ممكنا ان يكون العالم ذا عقل وليست له نفسٌ فلهذه العلّة ارسل البارى النفس الى هذا العالم وامكنها فيه ثم ارسل انفسنا فسكنت فى ابداننا ليكون هذا العالم تامّا كاملا ولئلّا يكون دون العالم العقلىّ فى التمام والكمال لانه كان ينبغى ان يكون فى العالم الحسّىّ من اجناس الحيوان ما فى العالم العقلىّ فقد نقدر ان نستفيد من هذا الفيلسوف امورا شريفة فى الفحص عن النفس التى نحن فيها وعن النفس الكلّيّة حتّى نعرفَ ما هى ولأىّ علّة انحدرت الى هذا العالم اعنى البدن واتّصلت به وان نعلم ما طبيعةُ هذا العالم واىُّ شىء هى وفى اىّ موضع تسكن منه وهل انحدرت النفس اليه واتّصلت به طوعا او كرْها او بنوع آخر من الانواع

ونستفيد منه علما آخر اشرف من علم النفس وهو انْ نعلم هل البارى تعالى خلَق الاشياء بصواب ام لم يكن ذلك منه بصواب وهل كان جمعُه بين النفس وبين هذا العالم وبين ابداننا بصواب ام بغير صواب فانه قد اختلف الاوّلون فى ذلك واكثروا فيه القول فنريد ان نبدأ نخبر عن رأى هذا المرء الفاضل الشريف فى هذه الاشياء التى ذكرناها فنقول

انّ افلاطون الشريف لمّا رأى جُلّ الفلاسفة قد اخطؤوا فى وصفهم الأنّيات وذلك انهم لمّا ارادوا معرفة الانّيات الخفيّة طلبوها فى هذا العالم الحسّى وذلك انّهم رفضوا الاشياء العقليّة واقبلوا على الحسّى وحده فارادوا ان ينالوا بالحسّ جميع الاشياء الدائرة والدائمة الباقية [١٨] فلمّا رآهم قد ضلّوا عن الطريق الذى يؤدّيهم الى الحقّ والرشد واستولى عليهم الحسّ رَثَى لهم فى ذلك وتفضّل عليهم وارشدهم الى الطريق الذى يؤدّيهم الى حقائق الاشياء ففرق بين الحسّ والعقل وبين طبيعة الأنّيات وبين الاشياء المحسوسة وصيّر الأنّيات الخفيّة دائمةً لا تزول عن حالها وصيّر الاشياء الحسّيّة دائرةً واقعة تحت الكون والفساد فلمّا فرغ من هذا التمييز بدأ وقال انّ علّة الانّيات الخفيّة التى لا اجرامَ لها والاشياء الحسّيّة ذوات الاجرام واحدةٌ وهى الأنّيّة الاولى الحقّ ونعنى بذلك البارئ الخالق عزّ اسمه ثم قال إنّ البارئ الاوّل الذى هو علّة الانّيات العقليّة الدائمة والانّيات الحسّيّة الدائرة وهو الخير المحض والخير لا يليق بشىء من الاشياء الّا به وكلّ ما كان فى العالم الاعلى والعالم الاسفل من خيرٍ فليس ذلك من طباعها ولا من طباع الانّيات العقليّة ولا من طباع الانّيات الحسّيّة الدائرة لكنّها من تلك الطبيعة العالية وكلّ طبيعة عقليّة وحسّيّة منها بادئةٌ فان الخير انما ينبعث من البارى فى العالمَيْن لانه مبدعُ الاشياء ومنه ينبعث الحيوة والانفس الى هذا العالم وانما يتمسّك هذا العالم بتلك الحيوة والانفسِ التى صارت من العلوّ

فى هذا العالم وهى التى تزين هذا العالم لكيلا يتفرّق ويفسد ثمّ قال ان هذا العالم مركّبٌ من هيولى وصورة وانما صوّر الهيولى طبيعةٌ هى اشرفُ وافضل من الهيولى وهى النفس العقليّة وانما صارت النفس تصوّر فى الهيولى بما فيها من قوّة العقل الشريف وانما صار العقل مقوّيا للنفس على تصوير الهيولى من قِبَل الانّيّة الاولى التى هى علّة سائر الانّيّات العقليّة النفسانيّة والهيولانيّة وسائر الاشياء الطبيعيّة وانّما صارت الاشياء الحسّيّة حسنةً بهيّة من اجل الفاعل الاوّل غير انّ ذلك الفعل [١٩] انما هو بتوسّط العقل والنفس ثم قال ان الأنّيّة الاولى الحقّ هى التى تفيض على العقل الحيوة اوّلا ثم على النفس ثم على الاشياء الطبيعيّة وهو البارى الذى هو خيرٌ محض،

وما احسن وما اصوب ما وصف الفيلسوف البارى تعالى اذ قال انه خالق العقل والنفس والطبيعة وسائر الاشياء كلّها غيرَ انه لا ينبغى لسامع قول الفيلسوف ان ينظر فيتوهّم عليه انه قال ان البارىٌ تعالى انما خلق الخلق فى زمان فانه وان توهّم ذلك عليه من لفظه وكلامه فانه انما لفظ بذلك ارادة ان يتبع عادة الاوّلين فانه انما اضطرّ الاوّلون الى ذكر زمان فى بدء الخلق لانهم ارادوا وصف كون الاشياء فاضطرّوا الى ان يُدخلوا الزمانَ فى وصفهم الكونَ وفى وصفهم الخليقةَ التى لم تكن فى زمان البتّة وانما اضطرّ الاوّلون الى ذكر الزمان عند وصفهم الخليقةَ ليميّزوا بين العلل الاولى العالية وبين العلل الثوانى السفليّة وذلك ان المرء اذا اراد

انْ يبيّن عن العلّة ويُعرفها اضطرّ الى ذكر الزمان لانه لا بدّ للعلّة من ان يكون قبل معلولها فيتوهّم المتوهّم ان القبليّة هى الزمان وان كلّ فاعل يفعل فعلَه فى زمان وليس ذلك كذلك اعنى انه ليس كلّ فاعل يفعل فعله فى زمان ولا كلُّ علّة قبل معلولها بزمان فان اردت ان تعلم هل هذا المفعول زمانىٌّ او لا فانظرْ الى الفاعل فان كان تحت الزمان فالمفعول تحت الزمان لا محالةَ وان كانت العلّة زمانيّةً كان المعلول زمانيّا ايضا فالفاعل والعلّة يدلّان على طبيعة المفعول والمعلول ان كانت تحت الزمان وان لم تكن تحته،

، كمل الميمر الاوّل والحمد لله ربّ العالمين والسلام على عباده الصالحين،

، الميمر الثانى من كتاب اثولوجيا،

اوّل مسائل المقالة الثانية من كتاب اثولوجيا ان سأل سائلٌ فقال انّ النفس اذا رجعت الى العالم العقلىّ وصارت مع تلك الجواهر العقليّة فما الذى تقول وما الذى تذكر قُلْنا ان النفس اذا صارت فى ذلك المكان العقلىّ انما تقول وترى وتفعل ما يليق بذلك العالم الشريف الّا انّه لا يكون هناك شىءٌ يضطرُّها ان تفعل وتقول لانها انما ترى الاشياء التى

هناك عيانا فلا تحتاج الى ان تقول ولا الى ان تفعل لانّ فعلها لا يليق بذلك العالم بل انما يليق بهذا العالم،

فان قال قائلٌ افتذكر ما كانت فيه من هذا العالم السفلىّ قلنا انها لا تذكر شيأً ممّا تفكّرت فيه ههنا ولا تتفوّه بشىء ممّا نطقت به ههنا ولا بما تفلسفت والدليل على ان ذلك كذلك كونُها فى هذا العالم فانها متى كانت نقيّة صافية لا ترضى الى ان تنظر الى هذا العالم ولا الى شىء ممّا هو فيه ولا تذكر ما رأت فيما سلف لكنّها تلقى بصرها الى العالم الاعلى دائما واليه تنظر دائما وايّاه تطلب وتذكر وكلّ فعل تفعله وكلّ معرفة تعرفها فانها تضيف ذلك اليومَ اليه وكلُّ علم تعلمه فى ذلك العالم الشريف لا ينقلب منها فتحتاج ان تذكره اخيرا بل هو فى عقلها مردودٌ دائم لا تحتاج الى ان تذكره لانّه بين يديها دائم لا ينقلب وانّما ينقلب منها كلّ علم علمته فى هذا العالم فتحتاج الى ان تذكره لانّها لا تحرص على ضبطه ولا تريد ان تراه دائما وانّما لا تحرص على ضبطه لانه علم مستحيل واقع على جوهر مستحيل وليس من شأن النفس ضبطُ الشىء المستحيل وامساكه وليس فى العالم الاعلى جوهر مستحيل ولا علم مستحيل وانما كانت الاشياء هناك ظاهرةً بيّنة ثابتة دائمة وعلى حال واحدة لم يكن للنفس حاجةٌ الى ذكر شىء بل ترى الاشياء دائما على ما وصفناه ونقول انّ كلّ علم كائن فى العالم الاعلى الواقع تحت الدهر لا يكون بزمان لانّ الاشياء التى فى ذلك العالم كُوّنت بغير [٢١] زمان

فلذلك صارت النفس لا تكوّن بزمان ولذلك صارت النفس تعلم الاشياء التى كانت تتفكّر فيها ههنا ايضا بغير زمان ولا تحتاج ان تذكرها لانها كالشىء الحاضر عندها فالاشياءُ العلويّة والسفليّة حاضرةٌ عند النفس لا تغيب عنها اذا كانت فى العالم الاعلى والحجّة فى ذلك الاشياءُ المعلومة فانها لا تخرج من شىء الى شىء هناك ولا تنقلب من حال الى حال ولا تقبل القسمةَ من الاجناس الى الصُوَر اعنى من الانواع الى الاشخاص ولا من الصور الى الاجناس والكلّيات صاعدا فاذا لم يكن الاشياءُ المعلومة فى العالم الاعلى على هذه الصفة كانت كلُّها حاضرةً ولا حاجةَ للنفس الى ذكرها لانها تراها عيانا٬

فان قال قائلٌ انا نجيز لكم هذه الصفة فى العقل وذلك انّ الاشياء كلّها فيه بالفعل معا ولذلك لا يحتاج الى ان يذكر شيأً منها لانّها عنده وفيه ولا نجيز ذلك فى النفس لانّ الاشياء كلّها ليست فى النفس بالفعل معا بل الشىءُ بعد الشىء فاذا كانت النفس بهذه الصفة فهى محتاجةٌ الى الذكر كانت فى هذا العالم ام فى العالم الاعلى قلنا وما الذى يمنع النفس اذا كانت فى العالم الاعلى من ان تعلم الشىء المعلوم دفعةً واحدةً واحدا كان المعلومُ او كثيرا لا يمنعها شىء عن ذلك البتّة لانها مبسوطةٌ ذاتُ علم مبسوط تعلم الشىء الواحد مبسوطا كان او مركّبا دفعة واحدة مثل البصر فانّه يرى الوجه كلّه دفعة واحدة والوجهُ مركّبٌ من اجزاء كثيرة والبصرُ يدركه وهو واحدٌ غير كثير كذلك النفس

اذا رات شيأً مركّبا كثيرَ الاجزاء علمته كلّه دفعة واحدة معا لا جُزْءا بعد جزء وانما تعلم الشىء المركّب دفعة واحدة معا لانها تعلمه بلا زمان وانما تعلم الشىء المركّب دفعة بلا زمان لانها فوق الزمان وانما صارت فوق الزمان لانها علّةٌ للزمان ،

فان قال قائلٌ وما عنيتم ان تقولوا اذا اخذت النفس فى قسمة الاشياء وشرحها أَفَليس انّما تقسم الشىء بعد الشىء وتعلم ان له اوّلا وآخرا واذا علمتْه كذلك [٣٣] لم تعلمْه دفعة واحدة قلنا ان النفس اذا ارادت ان تقسم الشىء او تشرحه فانما تفعل ذلك فى العقل لا فى الوهم فاذا كانت القسمة فى العقل لم تكن هناك متفرّقةً بل تكون هناك اشدَّ منها توحُّدا اذا كانت فى الوهم والحواسّ لان العقل يقسم الشىء بغير زمان ولم يكن للشىء المبسوط اوّلٌ ولا آخرٌ بل هو اوّلٌ كلّه لان اوّلَه يدرك آخره لانه ليس بين اوّل القسمة وآخرها زمانٌ بتوسّط الاوّل والآخرِ منها ،

فان قال قائل أَفَليس قد علمت النفس اذا قسمت الشىء ان منه ما هو اوّلٌ ومنه ما هو آخرٌ قلنا بلى غير انّها لا تعلمه بنوع زمانٍ بل انما تعلمه بنوع شرحٍ وترتيب والدليل على ذلك البصرُ اذا رأى شجرةً رآها من اصلها الى فرعها دفعة واحدة يعلم اصلَها قبل ان يعلم فرعها بنوع ترتيب وشرح لا بنوع زمان لان البصر انما رأى اصل الشجرة وفرعها وما بينهما دفعة واحدة فالبصرُ يعرف اوّلَ الشجرة واخرها بالترتيب لا بالزمان على ما قلنا

٥

فان كان البصر يعلم ذلك فبالحَرى ان يكون العقلُ يعلم اوّل الشىء وآخره بالترتيب لا بالزمان والشىء الذى يُعلم اوّله وآخرُه بالترتيب لا بالزمان يُعرف ذلك كلّه دفعةً معا٬

فان قال قائلٌ ان كانت النفسُ تعلم الشىء الواحد المبسوط والمركّب الكثيرَ القُشور دفعة واحدة فكيف صارت ذاتَ قُوى كثيرةٍ وصار بعضُها اوّلا وبعضها آخرا قلنا ان قوّة النفس واحدةٌ مبسوطة وانّما يتكثّر قواها فى غيرها لا فى ذاتها والدليلُ على ان قواها واحدةٌ مبسوطة فعلُها فانه واحد ايضا فالنفسُ وان كانت تفعل افاعيلَ كثيرةً لكنّها انما تفعلها كلّها معا وانما ينكثّر افاعيلُها وتتفرّق فى الاشياء التى تقبل فعلَها فانها لمّا كانت جسمانيّةً متحرّكة لم تَقْوَ ان تقبل افاعيل النفس كلّها معا لكنّها قَبِلتها قبولا متحرّكا فكثرةُ الافاعيل اذنْ فى الاشياء لا فى النفس٬

ونقول ان العقل واقفٌ على حال واحدة [٣٣] لا ينتقل من شىء الى شىء ولا حاجةَ له بالرجوع الى ذاته فى علم الشىء بل هو قائمٌ ثابتُ الذاتِ على حالة وفعلة فان الشىء الذى يريد علمَه يكون كانه هيولى له وذلك انه يتصوّر بصورة المعلوم والمنظور اليه فذا تصوّر العقلُ بصورة المعلوم والمنظور اليه صار مثلَه بالفعل واذا صار العقلُ مثلَ المعلوم بالفعل كان هو ما هو بالقوّة لا بالفعل وانما يكون العقل هو ما هو بالقوّة اذا لم يلقِ بصرَه على الشىء الذى يريد علمَه فانه حينئذ يكون هو ما هو بالفعل٬

فان قال قائل ان العقل اذا لم يردْ علمَ الشىء ولم يلقِ بصرهَ على شىء

فلا محالة انّه فارغٌ خالٍ عن كلّ شىء وهذا محالٌ لانّ من شأن العقل ان يَعْقِل دائما وان كان يعقل دائما فانه لا محالة يلقى بصره على الاشياء دائما فلا يكون هو ما هو بالفعل ابدا وهذا قبيح جدّا قلنا العقل هو الاشياء كلُّها كما قلنا مرارا فاذًا العقلُ ذاتُه فقد عقل الاشياء كلّها فان كان هذا هكذا قلنا ان العقل اذا رأى ذاته فقد رأى الاشياء كلّها فيكون هو ما هو بالفعل لانه انما يلقى بصره على ذاته لا على غيره فيكون احاط بجميع الاشياء التى دونه فاذا القى بصره على الاشياء كان محاطا بها وكان هو ما هو بالقوّة لا بالفعل كما قلنا ايضا،

فان قال قائل ان القى العقلُ بصرَه مرّة على ذاته ومرّة على الاشياء وكان هذا فعلَه فلا محالة اذن انه مستحيلٌ فقد قلنا فيما سلف ان العقل لا يستحيل بشىء من انواع الاستحالة البتّة قلنا هو وانْ كان يلقى بصره على ذاته مرّة وعلى الاشياء مرّة فانه انما يفعل ذلك فى اماكن مختلفة وذلك انّه اذا كان العقل فى عالمه العقلىّ لم يلق بصره على شىء من الاشياء التى دونه الّا على ذاته فقطْ واذا كان فى غير عالمه اى فى العالم الحسّىّ فانه يلقى بصره مرّة على الاشياء ومرّة على ذاته فقط، وانما صار ذلك لحال البدن الذى صار فيه بتوسُّط النفس فاذا كان مشوبا بالبدن جدّا القى بصره على الاشياء واذا تخلّص قليلا القى بصره على ذاته فقطْ فالعقلُ لا يستحيل ولا يميل من حال الى حال الّا بالجهة [١٤] التى قلنا،

وامّا النفس فانها تستحيل اذا ارادت علم الاشياء وذلك انها تلقى بصرها على الاشياء كلّها لحركتها المائلة وانما صارت النفس كذلك لانها موضوعة فى أُفُق العالم العقلىّ وانما صارت لها حركةٌ مائلة لانها اذا ارادت علم شىء القت بصرها اليه ثم رجعت الى ذاتها وانها صارت ذاتَ حركةٍ لانها انما تتحرّك على شىء ساكن ثابت لا يتحرّك وهو العقل فلمّا صار العقلُ ثابتا قائما لا يتحرّك وكانت النفس غيرَ ثابتة لم يكن بدٌّ من ان يكون النفسُ متحرّكةً والّا لكانت النفس والعقلُ شيأً واحدا وهكذا يكون سائرُ الاشياء وذلك لانّ الشىء اذا كان محمولا على شىء ساكن كان المحمول متحرّكا والّا لكان الحامل والمحمول شيأً واحدا وهذا محالٌ غيرَ انه ينبغى ان يُعلم ان النفس اذا كانت فى العالم العقلىّ كانت حركتها الى الاستواء اكثرَ منها الى الميل واذا كانت فى العالم السفلىّ كانت حركتُها الى الميل اكثرَ منها الى الاستواء٬

فان قال قائل انّ العقل يتحرّك ايضا غيرَ انْ يتحرّك منه واليه فان كان لا محالة يتحرّك فلا محالة ان يستحيل قلنا انه لا يتحرّك العقل الّا اذا اراد علمَ علّته وهى العلّة الاولى فانه هو يتحرّك غير انه وان يتحرّك فانما يتحرّك حركةً مستويةً٬ فان لجّ واحد فقال ان العقل يتحرّك ايضا عند نيله الاشياء وذلك انه يلقى بصره على الاشياء والالقاء حركةٌما قلنا ان العقل وان تحرّك فامّا ان يكون منه اليه وامّا ان يتحرّك منه الى الاشياء فاىّ الحركتَيْن تحرّك فحركتُه مستويةٌ غايةً فى الاستواء لا

ميلَ فيها والحركةُ المستوية التى فى غاية الاستواء تكاد ان تكون شبهَ السكون وهذه الحركة ليست استحالةً لانها لا تبرح من ذاتها ولا تزيغ عن حالها وان كان هذا هكذا وكان العقلُ يتحرّك بهذه الحركة فانه غيرُ مستحيل وهو ثابتٌ قائمٌ ساكن كما قلنا ايضا وانما صار العقل اذا القى [٢٥] بصره على ذاته وعلى الاشياء لا يتحرّك لانّ فيه جميعَ الاشياء والاشياء وهو شىء واحد كما قلنا مرارا٬

واما النفس فانها اذا كانت فى العالم العقلىّ لم تستحِلْ ايضا لانها تكون هناك صافيةً نقيّةً لا يشوبُها شىء من الاشياء الجسمانيّة فتعلم الاشياء التى دونها علما حقّا وذلك ان النفس اذا كانت في العالم العقلىّ فانها تتّحد بالعقل وليس بينها وبين العقل شىء متوسّط البتّةَ وكذلك اذا خرجت النفس من هذا العالم وصارت فى ذلك العالم الاعلى سلكت الى العقل والتزمته فاذا التزمته توحّدت به من غير ان يهلك ذاتُها بل تكون أَبْيَنَ واصفى وازكى لانها هى والعقل يكونان شيأً واحدا او اثنَيْن كنوع ونوع فاذا كانت النفس على هذه الحالة لم تقبل الاستحالةَ بوجهٍ من الوجوه بل تكون غيرَ مستحيلة فى عالمها وذلك انها تعلم ذاتَها وتعلم انها قد علمت ذاتها بعلم واحد ليس بينهما فصلٌ وانما صارت كذلك لانها تصير هى العاقل والمعقول وانما صارت كذلك لشدّة اتّصالها بالعقل وتوحُّدها به حتى كانّها وهو شىء واحدٌ فان فارقت النفسُ العقلَ وأَبَتْ ان تتّصل به وأَنْ يكون هى وهو واحدا اشتاقت الى ان

تتفرّد بنفسها وان يكون هى والعقلُ اثنَيْن لا واحدا ثم اطّلعت على هذا العالم والقت بصرَها على شىء من الاشياء دون العقل فاستفادت الذكرَ هى وصارت ذاتَ ذكر فان ذكرت الاشياء التى هناك لم تنحطّ الى ههنا وان ذكرت هذا العالم السفلىّ انحطّت من ذلك العالم الشريف غيرَ انها امّا ان تنحطّ الى الاجرام السماويّة فتبقى هناك فانها لا تذكر الا تلك الاجرام السماويّة فقط وتشبّهت بها وكذلك اذا انحطّت الى العالم الارضىّ تشبّهت به ولم تذكرْ غيرَه وذلك ان النفسَ اذا ذكرت شيأً من الاشياء تشبّهت بذلك الشىء الذى ذكرته لان التذكُّر اما ان يكون التعقُّلَ واما ان يكون التوهُّم والتوهُّم ليس له ذاتٌ ثابت قائم على حال واحدة لكنّها تكون [٣٦] على حال الاشياء التى تراها ارضيّةً كانت ام سماويّةً الّا انها على نحو ما ترى من الاشياء الارضىّ والسماوىّ فعلى قدر ذلك تستحيل فتصير مثلَه وانما صار التوهّم ينتشبّه بالاشياء الارضيّة والسماويّة لانها كلّها فيه غير انها فيه بنوع ثانٍ لا بنوع اوّل فلذلك لا يقدر على ان يتشبّه بالاشياء السماويّة والارضيّة تشبُّها تامّا لانه انّما صار التوهّمُ لا يقوى على ان ينتشبّه بصُوَر الاشياء تشبُّها تامّا لانه متوسّطٌ موضوعٌ بين العقل والحسّ فيميل اليهما جميعا ولا يحفظ احدهما دون الاخر حفظا يقينا ولا يخلص لاحدهما دون الاخر، فقد بان ان النفس اذا ذكرت شيأً واحدا من الاشياء تشبّهت به وصارت مثلَه شريفا كان ذلك الشىء ام دنيّا،

فنريد الآن ان نرجع الى ما كنّا فيه فنقول ان النفس اذا كانت فى العالم الاعلى اشتاقت الى الخير المحض الاوّل وانما ياتيها الخيرُ الاوّل بتوسُّط العقل بل هو الذى ياتيها وذلك انّ الخير المحض الاوّل لا يحيط به شىء ولا يحجبه شىء ولا يمنعه مانعٌ من ان يسلك حيث شاء فاذا اراد النفسَ اتاها ولم يمنعْه مانع من ذلك جرمانيّا كان او روحانيّا وذلك انه ربّما سلك ذلك الخيرُ الاوّل الى الشىء الاخر بتوسُّط ما يليه، فان لم يشتق النفس الى الخير الاوّل واطّلعت الى العالم السفلىّ واشتاقت الى بعض ما فيه فانها تكون فى ذلك الشىء على قدْر ذكرها ايّاه او توهُّمها له فالنفس انما تكون ذاتَ ذكر اذا اشتاقت الى هذا العالم لانها لا تشتاق اليه حتى يتوهّمه وقد قلنا انّ الوهمَ هو الذكر،

فان قال قائلٌ ان كانت النفس تتوهّم هذا العالم قبل ان تَرِدَه فلا محالة انها تتوهّمه ايضا بعد خروجها منه وورودها الى العالم الاعلى فان كانت تتوهّمه فانها لا محالة تذكره وقد قلتم انها اذا كانت فى العالم العقلىّ لا تذكر شيأً من هذا العالم البتّة قلنا ان النفس وان كانت تتوهّم هذا العالم [٢٧] قبلَ ان تصير فيه لكنها تتوهّمه بوهم عقلىّ وهذا الفعل انما هو جهلٌ لا معرفةٌ غير انّ ذلك الجهل اشرفُ من كلّ معرفة وذلك ان العقل يجهل ما فوقه بجهلٍ هو اشرفُ من العلم فان ذكرت الاشياء التى هناك لم تنحطّ الى ههنا لانّ ذكرَ تلك الاشياء الشريفة يمنعها من ان تنحدر الى ههنا فان ذكرتِ العالم السفلىّ انحطّت من العالم الشريف الّا انّ

ذلك يكون بجهةٍ وجهةٍ وذلك ان العقل يجهل ما فوقه من علّته وهى العلّةُ الاولى القُصوى ولا يعرفها معرفةً تامّةً لانّه لو عرفها معرفةً تامّةً لكان هو فوقها وعلّةً لها ومن المُحال ان يكون الشيء فوق علّته وعلّةً لعلّته وذلك ان يكون المعلولُ علّةً لعلّته والعلّةُ معلولةً لمعلولها وهذا قبيح جدّا والعقل يجهل ما تحته من الاشياء كما قلنا قبلُ لانّه لا يحتاج الى معرفتها لانها فيه وهو علّتها وجهل العقل ليس عدمَ المعرفة بل هو المعرفة القصوى وذلك انه يعرف الاشياء لا كمعرفة الاشياء انفسَها بل فوق ذلك وافضلَ واعلى لانه علّتها فمعرفةُ الاشياء بانفسها عند العقل جهلٌ لانها ليست معرفةً صحيحة ولا تامّة فلذلك قلنا انّ العقل يجهل الاشياء التى تحته نعنى بذلك انه يعرف الاشياء التى تحته معرفةً تامّة لا كمعرفتها بانفسها ولا حاجةَ الى معرفتها لانه علّةٌ فيها وهى معلولاتُه كلُّها فاذا كانت فيه لم يحتج الى معرفتها وكذلك النفس تجهل معلولاتها بالنوع الذى ذكرناه آنفا ولا تحتاج الى معرفة شىء من الاشياء الّا الى معرفة العقل والعلّة الاولى لانهما فوقَها فان كان هذا هكذا رجعنا فقلنا ان النفس اذا فارقت هذا العالم وصارت فى العالم الاعلى العقلىّ لم تتذكّرْ شيئاً ممّا علمته ولا سيّما اذا كان العلمُ الذى اكتسبته دنيّا بل تحرص على رفض جميع [٢٨] الاشياء التى نالت فى هذا العالم ولا اضطرّت الى ان تكون هناك ايضا تقبل الآثار التى كانت تقبلها ههنا، وهذا قبيح جدّا ان تكون النفس تقبل آثار هذه العالم وهى فى العالم الاعلى لانّها ان قبلت تلك الآثار فانّها

تقبلها فى وهمها واذا توهّمتها تشبّهت بها كما قلنا آنفا والنفس لا تتشبّه بشىء من آثار هذا العالم اذا كانت فى العالم الاعلى العقلىّ لانها يلزمها من ذلك ان تكون هى فى العالم الاعلى مثلها اذا كانت فى العالم السفلىّ وهذا قبيح جدّا فقد بان وصحّ كيفيّة النفس وحالها عند ورودها العالمَ العقلىَّ ورجوعها اليه وانها لا تحتاج الى ذكر الاشياء الحسّيّة الداثرة الدنيّة وبان ايضا بالاراء المقنعة والمقاييس الشافية حالُ العقل وكيف يذكر ويتوهّم وهل يحتاج الى الوهم والمعرفة والاشياء المعروفة المتوهّمة على مبلغ قوّتنا واستطاعتنا بقول مستقصى ،

فنريد الانَ ان نذكر العلّة التى بها وقعت الاسامى المختلفة على النفس ولزمها ما يلزم الشىء المتجزّى المنقسم بالذات فينبغى ان يُعلم هل يتجزّأ النفس ام لا تتجزّأ فان كانت تتجزّأ فهل تتجزّأ بذاتها ام بعرض وكذلك اذا كانت لا تتجزّأ فبذاتها لا تتجزّأ ام بعرض فنقول ان النفس تتجزّأ بعرض وذلك انها اذا كانت فى الجسم قبلت التجزئة بتجزّو الجسم كقولك ان الجزء المتفكّر هو غير الجزء البهيمىّ وجزؤها الشهوانىّ غير الجزو الغضبىّ وانما نعنى بالجزء منها جزء الجسم الذى يكون فيه قوّة النفس المفكّرة والجزء الذى فيه قوّة الشهوة والجزء الذى يكون فيه قوّة الغضب فالنفس انما تقبل التجزئة بعرضٍ لا بذاتها اى بتجزّء الجسم الذى هى فيه فاما هى بعينها فلا تقبل التجزئة البتّة فاذا قلنا ان النفس تقبل التجزئة فانما نقول ذلك بقولٍ مضاف عرضىّ لانها انما تكون متجزّئة

[٣٩] اذا هى صارت فى الاجسام وذلك انا اذا رأينا طبيعةَ الاجسام تحتاج الى النفس لتكون حيّةً والجسمَ يحتاج الى النفس لتكون منبثّةً فى جميع اجزائه قلنا ان النفس متجزّئة وانما نعنى انها فى كلّ جزء من اجزاء الجسم لانها تتجزّأ تجزُّؤ الجسم والدليل على ان ذلك كذلك اعضاء البدن وذلك ان كلّ عضو من اعضاء البدن انما يكون حاسّا دائما اذا كانت قوّة النفس فيه فاذا كانت قوّةُ النفس الحاسّيّة فى جميع الاعضاء ذواتِ الحسّ قيل لتلك القوّة انها تتجزّأ بتجزُّؤ الاعضاء التى هى فيها وقوّة النفس وإن كانت منبثّةً فى جميع الاعضاء لكنّها فى كلّ عضوٍ تامّةٌ كاملة وليست متجزّئةً بتجزّؤ الاعضاء وانما تتجزّأ بتجزّؤ الاعضاء كما وصفنا وبيّنّا مرارا.

فان قال قائلٌ انّ النفس لا تتجزّأ فى حاسّة اللّمس فقط وامّا فى سائر الحواسّ فانّها تتجزّأ قلنا ان النفس تتجزّأ فى حاسّة اللمس وفى سائر الحواسّ لانّها ابدانٌ والنفس فى الابدان فالنفس اذًا تتجزّأ بتجزّؤ الحسائس كلّها اضطرارا على النوع الذى ذكرناها آنفا غير انها اقلُّ تجزّؤا فى اللمس منها فى سائر الحسائس وكذلك قوّة النفس النامية وقوّتها الشهوانيّة الكائنة فى الكبد والقوّة التى فى القلب وهى الغضبيّة اقلُّ تجزّؤا وهذه القوّة ليست مثلَ قوى الحسائس لكنها على نوع اخر وذلك ان قوى الحسائس هى اجزاء بعد هذه القوّة فلذلك صارت اشدّ تجسّما وامّا قوّة النباتيّة والنامية والشهوانيّة فاقلُّ تجسّما والدليل على ذلك انها لا تفعل

افاعيلها بآلات البدن لانّ الآلة تمنعها من ان تفعل افاعيلها فى جميع البدن وتحول بينه وبين ذلك فقد بان اذا انّ قوّة النفس القابلة للتجزئة غيرُ قوّتها التى لا تقبل التجزئة وهذه القوى لا تمتزج فتكون واحدةً بل كلّ واحدة من هذه القوى ثابتةٌ على حالها من غير ان تقترن بعضُها فى بعضٍ، فقوّةُ النفس [٣٠] على ضربَين احدهما يتجزأ بتجزُّؤ الجسم مثل القوّة النامية والقوّة التى هى شهوانيّةٌ فانهما منبثّتان فى سائر الجسم من النبات والقوى المتجزّئة بتجزُّؤ الجسم يجمعهما قوّةٌ اخرى ابقى وارفع منها واعلى فقد يمكن اذن ان يكون قوّةُ النفس المتجزّئة بتجزّؤ الجسم غيرَ متجزّئةٍ بالقوّة التى فوقها التى لا تتجزّأ والتى هى اقوى القوى المتجزّئة مثل الحسائس فانها قوّةٌ من قوى النفس تتجزأ بتجزُّؤ الآلات الجسمانيّة وكلّها يجمعها قوّة واحدة هى اقوى الحواسّ وهى تَرِدُ عليها بتوسّط الحسائس وهى قوّةٌ لا تتجزّأ لانها لا تفعل فعلَها بآلةٍ لشدّة روحانيّتها ولذلك صارت الحسائس كلّها ينتهى اليها فتَعرف الاشياء التى يؤدّى اليها الحسائس وتميّزها معا من غير ان تنفعل او تقبل آثارَ الاشياء المحسوسة فلذلك صارت هذه القوى تعرف الاشياء المحسوسةَ وتميّزها معا فى دفعة واحدة، وينبغى ان تعلم هل لهذه القوى التى ذكرنا ولسائر قوى النفس موضع معلوم من مواضع البدن تكون فيه او ليس لها مواضعُ البتّة فنقول ان لكلّ قوّة من النفس موضعا معلوما يكون فيه لا انها تحتاج الى المواضع لثباتها وقوامها لكنها تحتاج اليه لظهور فعلها

من ذلك المكان المتهيّأ لقبول ذلك الفعل والنفسُ هى التى صيّرت ذلك العضو متهيّأً لقبول فعلها لانها انما تهيّئ العضو بالهيئة التى تريد ان تظهر فعلها منه فاذا هيّأت النفسُ العضوَ على الهيئة الملائمة لقبول قوّتها وتظهر قوّتها من ذلك العضو وانما تختلف قوى النفس على نحو اختلاف هيآت الاعضاء وليس للنفس قوًى مختلفة ولا هى مركّبة منها بل هى مبسوطة ذاتُ قوّة تعطى الابدانَ القوى اعطاء دائما وذلك انها فيها بنوع بسيط لا بنوع تركيب فلمّا صارت النفس تعطى الابدانَ القوى تُنسب اليها تلك القوى لانّها علّة [٣١] لها وصفاتُ المعلول احرى ان تنسب الى العلّة منها الى المعلول لا سيّما اذا كانت شريفةً تليق بالعلّة اكثر ممّا تليق بالمعلول،

ونرجع الى ما كنّا فيه فنقول انه ان لم يكن كلُّ قوّة من قوى النفس فى مكان معلوم من اماكن البدن وكانت كلُّها فى غير مكان لم يكن بينها وبين ان تكون داخلَ البدن او خارجا منه فرقٌ البتّةَ فيكون البدن المتحرّك الحاسّ لا تغيُّرَ له وهذا قبيح ويعرض من هذا ايضا انّا لا نعلم كيف يكون اعمال النفس الكائنة بالآلات الجسدانيّة اذا صارت قُوى النفس ليست فى مكان، فان قال قائل ان بعض قوى النفس فى مكان اى لها اعضاء معلومة يظهر منها وبعضها ليس فى مكان قلنا ان كان ذلك كذلك لم يكن النفس كما قلنا لكن يكون بعضُها فينا وبعضها ليس فينا وهذا قبيح جدّا ونقول بقول مستقصًى انه ليس جزء من اجزاء

النفس فى مكان البتّة كانت النفس داخلةً فى البدن او خارجةً منه وذلك ان المكانَ محيطٌ بالشىء الذى فيه ويحصره وانما يحيط المكان بشىء جسمانىّ وكلّ شىء يحصره المكان ويحيط به فهو جسمٌ والنفس ليست بجسم ولا قواها باجسام فليست اذن فى مكان لان المكان لا يحيط بالشىء الذى لا جسمَ له ولا يحصره وانما قلنا انّ قوى النفس فى اماكنَ معلومةٍ من البدن نريد بذلك ان كلّ قوّة من قوى النفس يظهر فعلَها من بعض الاعضاء للبدن ألّا انّ تلك القوّة فى ذلك العضو لا كالجرم فى مكان لكنها فيه بانها يظهر فعلها منه وهيئةُ الجرم فى المكان على غير الهيئة التى تكون للنفس فى البدن وذلك ان الكلّ من الجرم لا يكون فى المكان الذى يكون فيه الجزو فامّا النفس فكلّها حيث جزؤها والنفس تحيط بالمكان والمكان لا يحيط بها لانّها علّةٌ له والمعلول لا يحيط بالعلّة بل العلّةُ تحيط بالمعلول ونقول انّه ليست النفس فى البدن كما يكون الشىء فى الظرف فانّها لو كانت كذلك لكان البدن غيرَ ذى نفس [٣٣] وذلك انّه لو كان البدن محيطا بالنفس كاحاطة الظرف بما فيه لزم من ذلك ان يكون النفس ممّا يسلك الى البدن قليلا قليلا كسلوك الماء الى الظرف ولكان بعض النفس يضمحلّ كما يضمحلّ بعض الماء الذى يشقّه الظرف وهذا قبيحٌ جدّا وليست النفس فى البدن كالجرم فى المكان على ما قلنا آنفا وذلك ان المكان الحقّ المحض ليس هو بجرم بل هو لا جِرْمَ فان كان المكانُ لا جرم

والنفس ليست بجرم فلا حاجةَ للنفس الى المكان والمكانُ هو هى لانّ الكلّ اوسعُ من الجزء وهو محيطٌ به وحاصرٌ له٬

فان قال قائل لا بدّ من ان نقول ان النفس فى البدن كالشىء فى المكان قلنا ان المكان هو صحيفة الجرم الخارجة القُصْوَى وان كانت النفس فى المكان فانها تكون فى تلك الصحيفة فقطّ فيبقى سائرُ البدن ليست النفس فيه وهذا ايضا قبيح جدّا وقد يعرِض من قول القائل ان النفس فى البدن كالشىء فى المكان اشياء آخرُ قبيحةٌ ومحالة اوّلُها ان المكانَ يحرِك الشىء الذى فيه لا الشىء فى المكان هو الذى يحرّك المكانُ به فلو كانت النفس فى البدن كالشىء فى المكان لكان البدن علّةَ حركة النفس وليس ذلك كذلك بل النفس هى علّةُ حركة البدن والشىء ذو المكان اذا رُفع المكان ارتفع الشىء ايضا ولم يثبت البتّة فلو ان النفس فى البدن كالشىء فى المكان لكان اذا ما رُفع الجسم وفسد ارتفعت النفس وفسدت ولم تثبت وليست النفس كذلك بل اذا رُفع البدن وفسد كانت النفس اشدّ ثباتا واظهر منها اذا كانت فى البدن٬

وان قال قائل ان المكان انّما بعدٌ ما وليست بالصحيفة الخارجة القصوى فالنفس فى البدن كانها فى بعدٍ ما قلنا ان كان المكان بعدًا ما فبالحَرَى ان لا يكون النفس فى البدن كالشىء فى المكان وذلك ان البعد انما هو الفَراغ والبدن ليس هو بفراغ بل الشىء الذى فيه البدن هو الفراغ فيكون النفس اذًا فى الشىء الفارغ الذى فيه البدن لا فى

البدن بعينه وهذا قبيح جدا وليست النفس ايضا فى البدن [٣٣] كالشىء المحمول وذلك ان الشىء المحمول انما هو اثر من آثار الحامل مثل اللون والشكل فانهما اثرا الجرم الحامل لهما والآثار لا تفارق حواملها الّا بفسد حواملها والنفس تفارق البدن من غير ان تفسد او تتحلّ بتحلّل البدن وليست النفس فى البدن كالجزء فى الكلّ لانّ النفس ليست بجزء البدن،

فان قال قائل ان النفس جزء للحىّ كلّه فهو فى البدن كالجزء فى الكلّ قلنا انه لا بدّ ان يكون النفس فى البدن اذا صارت فيه كالجزء فى الكلّ امّا مثل ما يكون الشراب فى ظرف الشراب وامّا ظرف الشراب بعينه وقد قلنا انها ليست فى البدن مثل ما يكون الشراب فى الظرف وبيّنّا كيف لا يمكن ذلك وليست مثل ظرف الشراب بعينه لان الشىء لا يكون موضوعا لنفسه فليس النفس اذًا فى البدن كالجزء من الكلّ وليست ايضا فى البدن كالكلّ فى الاجزاء فانه قبيح جدّا ان تقول انّ النفس هى الكلّ والبدن اجزاؤها، وليست النفس مثل صورة فى الهيولى وذلك ان الصورة غير مفارقة للهيولى الا بفساد وليست النفس فى البدن كذلك بل هى مفارقة البدن بغير فساد والهيولى ايضا قبل الصورة وليس البدن قبل النفس وذلك ان النفس هى التى تجعل الصورة فى الهيولى اذ هى التى تصوّر فى الهيولى وهى التى تجسّم الهيولى فان كانت النفس هى التى تصوّر الهيولى وهى التى تجسّمها فلا

محالة انّها ليست فى البدن كالصورة فى الهيولى لان العلّة لا تكون فى المعلول كالشىء المحمول والّا لكانت العلّة اثرا للمعلول وهذا قبيح جدّا لان المعلول هو الاثرُ والعلّة هى المؤثّرة والعلّة فى المعلول بالفاعل المؤثِّر والمعلول فى العلّة كالمفعول المتأثّر فقد بان وصحّ انّ النفس فى البدن ليست على شىء من الانواع الذى ذكرنا وبيّنّا بحُجج مقنعة مستقصاة٬

٬تمّ الميمر الثانى من كتاب أُثولوجيا٬

الميمر الثالث من كتاب أُثولوجيا

اذ قد بيّنّا على ما وجب تقديمُه من القول على العقل [٣٤] والنفس الكلّيّة والنفس الناطقة والنفس البهيميّة والنفس النامية والطبيعة ونظمنا القول فيه نظما طبيعيّا على توالى مجرى الطبيعة فنقول الآنَ على ايضاح ماهيّة جوهر النفس ونبدأُ بذكر مقالة الجرميّين الذين ظنّوا بخسارتهم انّ النفس ائتلافُ اتّفاقِ الجرم واتّحادُ اجزائه ونكشف عن دُحوض حجّتهم فى ذلك ليظهر قبحُ ما يجرى اليه مذهبهم فانّهم نقلوا قوى الجواهر الروحانيّة الى الاجرام وتركوا الانفس والجواهر الروحانيّة معرّاةً من كلّ قوّة٬

فنقول انّ افاعيل الاجرام انما تكون بقُوًى ليست بجرمانيّةٍ وهذه القوى تفعل الافاعيل العجيبة والدليل على ذلك ما نحن قائلون ان شاء الله تعالى ان لكلّ جرم كميّةً وكيفيّةً والكميّةُ غير الكيفيّة وليس يمكن ان يكون جرمٌ ما بغير كميّةٍ وقد اقرّ بذلك الجرميّون فان لم يمكن ان يكون جرمٌ ما بلا كميّة فلا محالة ان الكيفيّة ليست بجرم وكيف يمكن ان يكون الكيفيّةُ جرما وليست بواقعة تحت الكميّة اذ كان كلُّ جرم واقعا تحت الكميّة والكيفيّةُ ليست بجرم وان لم يكن الكيفيّةُ جرما فقد بطل قولهم انّ الاشياء اجرامٌ، ونقول ايضا كما قلنا انّ كلَّ جرم وكلّ جثّة اذا جُزئت او اختلّ منها قدرٌ ما لم تبق على حالها الاولى من العظم والكميّة وتبقى الكيفيّات على حالتها الاولى من غير ان ينتقص منه شئ لانّ الكيفيّة فى جزء الجرم كيفيّتُها فى الجرم كحلاوة العسل فان الحلاوة التى فى الرطل من العسل هى الحلاوة التى فى نصف رطل بعينها لا تنتقص حلاوة العسل بنقصان كميّته وليست كميّة رطلٍ من العسل كالكميّة التى فى نصف رطل منه فان كانت الحلاوة لا تنتقص بنقصان جرم العسل فليست الحلاوة بجرم وكذلك يكون سائر الكيفيّات كلُّها،

ونقول انه لو كانت القوى اجراما لكانت القوى الشديدةُ ذاتَ جثثٍ [٣٥] عظام ولكانت القوى الضعاف ذاتَ جثث لطاف فامّا الآنَ فانّه ربّما رأيناها على خلاف هذه الصفة وذلك انه ربّما كانت الجثّةُ لطيفةً

وكانت القوّة شديدةً، فان كان هذا هكذا قلنا انه لا ينبغى لنا ان نضيف القوّة الى عظم الجثّة بل الى شىء آخر لا جثّة له ولا عظم. ونقول ان كانت هيولى الاجرام كلّها واحدةً وكانت جرما ما بزعمهم فانما صارت تفعل افاعيل مختلفة بالكيفيّات التى فيها فانّهم لم يعلموا ان الاشياء التى صارت فى الهيولى انما هى كلماتٌ فواعلُ ليست هيولانيّاتٍ ولا جرمانيّات، فان قالوا ان الحىّ اذا ما برد دمه وانفشّت الريح الغريزيّة التى فيه هلك ولم يبقَ فان كانت النفس جوهرًا غير جوهر الدم والريح وسائر الاخلاط التى فى البدن ثم عدمها البدن لما مات الحىّ اذا كانت النفس غيرَ هذه الاختلاط قلنا ان الاشياء التى تقيم الحىّ ليست هى الاخلاط البدنيّة فقطْ لكن هى اشياء آخَرُ غيرُها ايضا فقد يحتاج الحىّ اليها فى قيامه وثباته وانما هذه الاشياء بمنزلة الهيولى للبدن ياخذها النفس وتهيّئُها على صورة البدن لان البدن سيّالٌ فلو لا ان النفس تمدّ جوهرَ البدن بهذه الاخلاط لما ثبت الحىّ كثيرَ شىء، فاذا فنتْ هذه العناصر ولم تجد النفس عنصرا تمدّ به البدن فعند ذلك يهلك الحىّ ويفسد والاخلاط انما هى علّة هيولانيّة للحىّ والنفس علّة فاعلة، والدليل على ذلك انا نجد بعض الحيوان لا دمَ له وبعضه لا ريحَ له غريزيّة ولا يمكن ان يكون حىٌّ من الحيوان غيرَ ذى نفس البتّةَ فليست النفسُ اذن بجرم، ونقول ان كانت النفس جرما فلا بدّ لها من ان تنفذ فى سائر البدن وتمتزج به كامتزاج الاجرام اذا اتّصل بعضُها ببعض وانما

يحتاج النفس ان تنفذ فى جميع البدن ليُنيل الاعضاءَ كلَّها من قوّتها فان كانت النفس تمتزج بالبدن كامتزاج بعض الاجرام ببعضٍ لم يكن النفس نفسا [٣٦] بالفعل وذلك ان الاجرام اذا امتزج بعضها ببعض واختلطت لم يبق واحد منهما على حاله الاوّل بالفعل لكنهما يكون فى الشىء بالقوّة فلذلك النفس اذا امتزجت بالبدن لم تكن نفسا بالفعل بل انما تكون بالقوّة فقط فتكون قد اهلكت ذاتها كما تهلك الحلاوة اذا امتزجت بالمرارة فان كان هذا هكذا وكان الجرم اذا امتزج بالجرم لم يبقَ واحدٌ منهما على حاله فكذلك النفس اذا امتزجت بالبدن فاذا لم تبق على حالها الاولى لم تكن نفسا،

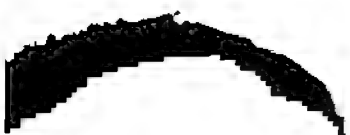
ونقول ان الجرم اذا امتزج بجرم اخرٍ احتاج الى مكانٍ اعظمَ من مكانه الاوّل لا ينكر ذلك احدٌ ولا يدفعه والنفس اذا صارت الى البدن لن يحتاج البدن الى مكان اعظم من مكانه الاوّل وكذلك اذا فارقت النفسُ البدنَ لم يأخذ البدن مكانا اقلّ من مكانه الاوّل ولا ينكر ذلك احدٌ ولا يدفعه، ونقول ايضا اذا صار الجرم فى الجرم وامتزجا كبرت جثّتها وعظمت والنفس اذا صارت فى البدن لم يكبرْ جثةُ البدن بل هو احرى ان يجتمع بعضه الى بعض ويقلّ والدليل على ذلك ان النفس اذا فارقت البدن انتفخ وعظم غيرَ انّه عظيمٌ فاسدٌ فليست النفس اذًا بجرم، ونقول ان الجرم اذا امتزج بالجرم فانه لا ينفذ بالجرم كلّه لانّه لا يقطع جميع اجزاء الجرم والنفس يقطع التقطيع الى ما لا نهايةَ له، فان حجّوا وقالوا ان الفضائلَ

كلّها جسمانيّةٌ ذوات جُثَثٍ سألناهم وقلنا لهم كيف تنال النفسُ الفضائلَ وسائرَ الاشياء المعقولة بانّها دائمةٌ لا تبيد ولا تفنى او بانّها واقعة تحت الكون والفساد فان قالوا ان النفس انّما تنال الفضائل لانّها دائمة لا تبيد كانوا قد اقرّوا بما جحدوا فى ذلك وان قالوا ان النفس تنال الفضائل بانها واقعة تحت الكون والفساد قلنا فمَن المكوّنُ لها ومن اىّ العناصر تكوينُها وسألناهم [٣٧v] عن المكوِّن ايضا أدائمٌ هو ام واقعٌ تحت الكون والفساد وهكذا الى ما لا نهايةَ له فان قالوا انّه دائمٌ لا يفسد فقد جاروا عن قولهم بانّ الاشياء كلّها اجرامٌ،

فنقول ان كانت الفضائلُ دائمةً لا تفسد كالصور المساحيّة فلا محالة انّها ليست بأجرام فان لم تكن اجراما لم يكن ما فيها والعالمُ بها جرما اضطرارا فنقول ان كان الجرميّون انما صيّروا النفس فى حيّز الاجرام لانهم رأَوْا الاجرامَ تَفعل وتُؤثِر آثارا مختلفةً وذلك انّها تسخن وتبرّد وتيبّس وترطّب فظنّوا انّ النفس جرمٌ ايضا لانّها تفعل افاعيلَ مختلفةً وتُؤثر آثارا عجيبةً فَلْيتعلّموا انهم جهلوا كيف يفعل الاجرامُ وباىّ القُوى تفعل وانها انما تَفْعل بالقوى التى فيها التى ليست بجرميّةٍ وان لجّوا وقالوا بل انّما يفعل الاجرام افاعيلَها بأنْفسها لا بشىء آخر فيها غيرِها قلنا انّا وان جوّزنا لكم ذلك فانّا لا نجعل هذه الافاعيلَ من حيّز النفس اعنى التسخين والتبريد وما اشبه ذلك بل من حيّز النفس المعرفةُ والفكرة والعلم والشوق والتعهُّد والتدبير والحكم فلهذه القوى واشباعها جوهرٌ

غيرُ جوهر الاجسام فامّا الجرميّون فانهم نقلوا قوى الجواهر الروحانيّة الى الاجرام وتركوا الجواهر الروحانيّة خُلُوّا معرّاة من كلّ قوّةٍ فان كان هذا هكذا وكان الجرم ينفذ فى الجرم كلّه فانّه ينفذ فى الاجزاء ولا يتناهى وهذا باطلٌ لانه لا يمكن ان يكون الاجزاء غيرَ متناهيةٍ بالفعل فان لم يكن ذلك فانّ الجرم لا ينفذ فى الجرم كلّه والنفس تنفذ فى البدن كلّه وفى جميع اجزائه لا تحتاج فى نفاذها فى الجرم الى ان تقطع الاجزاء كلّها قطعا جزويّا بل تقطعها قطعا كلّيا اى تحيط بجميع اجزاء الجرم لانها علّةٌ للجرم والعلّةُ اكبر من المعلول ولنْ تحتاج الى ان تقطع معلولها بنوع المعلول بل بنوعٍ اخر اعلى [٣٨] واشرف،

فان قالوا انّ الروح الغريزىّ الطبيعىّ لمّا صار فى الأُسْطُقْس الباردة ويبقى فى البرد لطُف وصار نفسا قلنا انّ هذا محالٌ قبيح جدّا وذلك انّ كثيرا من الحيوان تغلب عليه الاسطقسُ الحارُّ وله مع ذلك نفسٌ من غير ان يكون قد صارت فى خواصّ البرودة وان قالوا انّ الطبيعةَ قبل النفس وانما يكون النفس من قِبَل اتّصال الطبائع الخارجة منها قلنا انّه يعرض فى قولكم هذا امرٌ قبيحٌ جدّا عند ذوى الالباب وذلك انكم ان جعلتم الطبيعةَ قبل النفس وعلّةً لها لزِمكم فى ذلك ان تجعلوا النفس قبل العقل وعلّةً له وان تجعلوا العقل بعد الطبيعة وهذا قبيحٌ جدّا وذلك انّهم جعلوا الافضلَ دون الادنى والاعمَّ بعد الاخصّ وهذا محالٌ غيرُ ممكن بل العقل قبل الاشياء المبتدعة كلّها ثمّ النفس ثمّ الطبيعة وكلّما سلك



سفلا كان الشىء ادنى واخصّ وكلّما سلك علوّا كان الشىء افضلَ واعمّ وان لجّوا وقالوا انّ العقلَ بعد النفس والنفس بعد الطبيعة لزم من قولهم ان يكون الالٰه تبارك وتعالى بعد العقل واقعا تحت الكون والفساد عالما بعرضٍ وذلك محالٌ لانّه ان امكن ان يكون هذا الترتيب حقّا امكن ان يكون لا نفسَ ولا عقلَ ولا الاهَ وهذا محال قبيح جدّا، وامّا نحن فنقول انّ الله عزّ وجلّ علّةٌ للعقل والعقل علّةٌ للنفس والنفس علّة للطبيعة والطبيعة علّة للاكوان كلّها الجزويّة غير انّه وان كانت الاشياء بعضُها علّةً لبعضٍ فانّ الله تعالى علّةٌ لجميعها كلّها غيرَ انه علّة لبعضها بغير توسّط وهو الذى جعل العلّةَ كما قلنا فيما سلَف والدليل على ذلك ما نحن ذاكرون ان شاء الله تعالى،

ان الشىء بالقوّة لا يكون شيأً بالفعل الّا ان يكون بالفعل شىء آخر يُخْرجه الى الفعل والّا لم يَخْرج من القوّة الى الفعل لانّ القوّة لا تقدر على ان تصير الى الفعل من ذاتها لانه اذا لم يكن شىء بالفعل فاين يلقى القوّة بصرَها وأنّى تاتى فلمّا الشىء الكائن بالفعل [٣٦] فانّه اذا اراد ان يُخرج شيأً من القوّة الى الفعل فانه انّما ينظر الى نفسه لا الى خارج فيُخْرج تلك القوّةَ الى الفعل ويبقى هو دائما على حالة واحدة لانه لا حاجةَ به الى ان يصير الى شىء اخر اذ هو ما هو بالفعل واذا اراد ان يخرج الشىء من القوّة الى الفعل لم يحتج الى ان ينظر من ذاته الى خارج بل انما ينظر الى ذاته فيُخْرج الشىء من القوّة الى الفعل فان كان هذا هكذا قلنا ان

الشيء الكائن بالفعل هو افضل من الشيء الكائن بالقوّة واعمّ والطبيعة الكائنة بالفعل غيرُ طبيعة الاجرام لانه هو ما هو بالفعل دائما فالعقل والنفس قبل الطبيعة غير انه ينبغى ان يُعلم ان النفس وان كانت هى ما هى بالفعل فانها معلولةٌ من العقل لا تُعَلّل ما تخرج الى الفعل والعقل وان كان هو ما هو بالفعل فانّه معلولٌ من العلّة الاولى لانه انما هو يفيض على النفس صورةً بالقوّة التى صارت فيه من العلّة الاولى وهى الانّيّة الاولى غير انه وان كانت النفس فى الهيولى تفعل والعقل يفعل فى النفس وانما يفعل النفس فى الهيولى الصورةَ ويفعل العقل فى النفس الصورة ايضا،

فامّا البارى عزّ وجلّ فانه يُحدِث انّيّاتِ الاشياء وصورها غير انّه يحدث بعض الصور بغير توسُّط وبعضها بتوسُّط وانما يحدث انّيّات الاشياء وصورَها لانه هو الشيء الكائن بالفعل حقّا بل هو الفعلُ المحضُ فاذا فعل فانّما ينظرِ الى ذاته فيفعل فعله دفعة واحدة واما العقل فانه وان كان العقل هو ما هو بالفعل فانه لما كان من فوقه شيء اخرُ نالته قوّة ذلك الشيء ومن اجل ذلك يحرص على ان يتشبّه بالعقل الاوّل الذى هو فعلٌ محضٌ فاذا اراد فعلا فانّما ينظر الى ما هو فوقه فيفعل فعلَه غايةً فى النقاوة وكذلك النفس فان كانت هى ما هى بالفعل فانها لمّا صار العقل فوقها نالها شيء من قوّته فاذا فعلت فانّما تنظر الى العقل فتفعل ما تفعل فامّا الفاعل الاوّل هو فعلٌ محضٌ فانّه يفعل فعلَه وهو [٤٠] ينظر الى ذاته لا الى خارجٍ منه لانّه ليس خارجا منه شيء اخرُ هو اعلى منه ولا ادنى فقد بان اذا وصحّ

انّ العقل قبل النفس وان النفس قبل الطبيعة وانّ الطبيعة قبل الاشياء الواقعة تحت الكون والفساد وان الفاعل الاوّل قبل الاشياء كلّها وانّه مبدِع ومتمِّم معا ليس بين ابداعه الشىء واتمامه فرقٌ ولا فصلٌ البتّةَ وان كان هذا هكذا رجعنا وقلنا ان كان النفس هى ما هى بالفعل لا بالقوّة فلا يمكن ان تكون مرّةً بالفعل ومرّةً بالقوّة والجرم قد يكون مرّة جرما بالقوّة ومرّة جرما بالفعل فليست النفس اذا بروح غريزىّ ولا بجرم البتّةَ؛

فقد بان وصحّ بما ذكرنا انّ النفس ليست بجرم وقد ذكر أُناس من الاوّلين واحتجّوا بحُجَجٍ غير هذه الحجج غيرَ انّا نكتفى بما ذكرنا ووصفنا انّ النفس ليست بجرمٍ فنقول ان كانت النفس طبيعةً غيرَ طبيعة الاجرام فينبغى لنا ان نفحص عن هذه الطبيعة ونعلم ما هى أتراها فى ائتلاف الجرم فان اصحاب فيثاغورس وصفوا النفس فقالوا انها ائتلاف الاجرام كالائتلاف الكائن فى اوتار العود وذلك ان اوتار العود اذا امتدّت قبل اترارها وهو الائتلاف وانّما عنوا بذلك انّ الاوتار اذا امتدّت ثمّ ضرب بها الضارب حدث فيها ائتلافٌ لم يكن فيها والاوتار غيرُ ممدودةٍ وكذ الانسان اذا امتزجت اخلاطه واتّحدت حدث من امتزاجها مزاجٌ خاصٌّ وذلك الامتزاجُ الخاصُّ هو يُحْيى البدنَ والنفسُ انّما هى اثرٌ لذلك المزاج وهذا القول شنيع فقد اكثرنا الرّد على قائله بحجج قويّة مقنعة شافية ونحن مثبتون ذلك فى المستأنف ان شاء الله تعالى وقائلون ان النفس

هى قبل الائتلاف وذلك ان النفس هى التى ابدعت الائتلافَ فى البدن وهى القيّمة عليه وهى التى تقمع البدن وتمنعه فى ان يفعل كثيرا من أفاعيل البدنيّة الحسّيّة واما الائتلاف [٤١] فانه لا يفعل شيأً ولا يأمر ولا ينهى والنفس جوهر والائتلاف ليس بجوهر بل عرضٌ يعرض من امتزاج الاجرام، واذا كان الائتلاف حسنا متقنا فانّما يعرض منه الصحّةُ فقط من غير ان يعرض منه حسٌّ او وهم او فكر او علم البتّةَ، وايضا ان كان الائتلاف انّما يعرض من ائتلاف الاجرام وكان الائتلاف نفسا وكان مزاج كلّ عضو من اعضاء البدن غيرَ مزاج صاحبه أُلقيت فى البدن انفسا كثيرة وهذا شنيعٌ جدّا، وايضا ان كان الائتلاف هو النفس وانّما يكون الائتلاف فى امتزاج الاجسام والاجسام لا تمتزج الا بمازجٍ كان لا محالة قبل النفس التى هى الائتلاف فالائتلافُ نفسٌ فاعلةٌ للائتلاف، وان قالوا ان الائتلاف بلا مؤلّف وكذا المزاجُ بغير مازج قلنا ليس ذلك كذلك لانّا نرى اوتارَ آلاتِ الموسيقار لا تتالّف من ذاتها لانها ليست كلُّها مؤلَّفة وانما المؤلّف هو الموسيقار الذى يمدّ الاوتار ويؤلّف بعضها الى بعض ويؤلّف ايضا اثرا مطربا فكما انّ الاوتار ليست بعلّةٍ لائتلافها وكذلك الاجسام ليست بعلّة لائتلافها ولا تقدر على ان تؤثر الائتلاف بل من شأنها قبول الآثار الحسّيّة فليس ائتلاف الاجسام اذا هو النفس، ونقول ان كانت النفس ائتلافَ الاجسام والاجسام هى التى تؤلّف انفسها لزم من قولهم ان يكون الاشياء ذواتُ الانفس مركّبةً من اشياء لا نفس لها،

وانّ الاشياء كانت اوّلا بلا طقسٍ ولا شرح ثمّ طُقّست بغير مطقّس اعنى النفس بل انما انتقست بالبخت والاتّفاق وهذا ممتنعٌ غير ممكن ان يكون فى الاشياء الجزويّة او فى الاشياء الكلّيّة وان كان هذا غيرَ ممكن فليست النفس [۴۲] اذًا هى ائتلاف الاجسام بعضها ببعض،

فان قالوا انه قد اتّفقت افاضلُ الفلاسفة على انّ النفس تمامُ البدن والتمام ليس بجوهرٍ فالنفس اذًا ليست بجوهرٍ لانّ تمامَ الشىء انما هو من جوهر الشىء قلنا انه ينبغى ان نفحص عن قولهم انّ النفس تمامٌ وباىّ المعنى سمّوها انطلاسيا، فنقول ان افاضل الفلاسفة ذكروا انّ النفس فى الجوهر انما هى بمنزلة صورةٍ بها يكون الجسم متنفّسا كما ان الهيولى بالصورة يكون جسما الّا انّه وان كانت النفس صورة للجسم فانها ليست بصورة لكلّ جسم بانّه جسمٌ بل انما هى صورةٌ لجسم ذى حيوةٍ بالقوّة وان كانت النفس تماما على هذه الصفة لم تكن من حيّز الاجرام وذلك انّها لو كانت صورةً للجسم كالصورة الكائنة فى صنم النُحاس كانت اذا انقسم الجسم وتجزّأ انقسمت هى ايضا وتجزّأت واذا قُطع عضوٌ من اعضاء الجسم قُطع بعضُها ايضا وليس ذلك كذلك فليست النفس اذا بصورة تماميّة كالصورة الطبيعيّة والصناعيّة بل انّما هى تمامٌ لانّها هى المتمّمة للجسم حتى يصيرَ ذا حسٍّ وعقل، ونقول ان كانت النفسُ صورةً لازمة غير مفارقة كالصورة الطبيعيّة فكيف تحول عند النوم وتفارق البدن بغير مباينةٍ منه وكذلك فعلُها ايضا فى اليقظة اذا رجعت الى ذاتها فانّه

ربّما رجعت الى ذاتها ورفضت الامور الجسمانيّة غير انّ ذلك انما يبين من فعلها لَيْلا من اجل سكون الحواسّ وبطلان افاعيلها، ولو كانت النفس تماما للبدن باتّة بدنٍ لما فارقتْه ولما علمت الشىء البعيد ولكانت انّما تعلم الاشياء الحاضرة كمعرفة الحواسّ فيكون هى والحسائس شيأً واحدا وليس ذلك كذلك لانّ النفس تعرف الشىء وان بعُد عنها وتعرف الآثار التى يقبل الحسائسُ وتميزها كما قلنا مرارا ومن شأن الحسائس ان تقبل آثار الاشياء فقط فامّا المعرفة والتمييز فللنفس ونقول انه لو كانت النفسُ صورةً تماميّة طبيعيّة [٤٣] لما خالفت البدن فى شهواته وكثيرٍ من افاعيله بل كانت غير مخالفة له فى شىء من الاشياء وكان البدن اذا أُثر فيه اثرٌ ما كان ذلك الاثرُ فى النفس ايضا ولكان الانسان ذا حسائس فقط لانّ من شأن البدن الحسُّ وليس من شأنه الفكر والعلم والروية وقد عرف ذلك الجرميّون فمن اجل ذلك اضطرّوا الى الاقرار بنفس اخرى وعقل اخر لا يموت فانا نحن قائلون انه ليس نفس اخرى غيرَ هذه النفس الناطقة التى فى البدن الآنَ فهى التى قالت الفلاسفةُ انها انطلاسيا البدن غيرَ انهم انّما ذكروا انّها أنطلاسيا وصورةٌ تمييميّة بنوع آخر غير النوع الذى ذكره الجرميّون اعنى انها ليست تماما كالتمام الطبيعىّ المفعول بل انما هى تمامٌ وفاعلٌ اى يفعل التمام فبهذا المعنى قالوا انه تمام البدن الطبيعىّ الآلىّ ذى النفس والقوّة،

، تمّ الميمر الثالث بحمد الله وحسن توفيقه،

«الميمر الرابع فى كتاب اثولوجيا» فى شرف عالم العقل وحسنه»

ونقول انّ مَن قدر على خلع بدنه وتسكين حواسّه ووساوسه وحركاته كما وصفه صاحب الرموز من نفسه قدر ايضا فى فكرته على الرجوع الى ذاته والصعود بعقله الى العالم العقلىّ فيرى حسنه وبهاءه فانّه يقوى على ان يعرف شرف العقل ونوره وبهاءه وان يعرف قدرَ ذلك الشىء الذى هو فوق العقل وهو نور الانوار وحسنُ كلِّ حسنٍ وبهاء كلّ بهاء» فنريد الآنَ ان نصف حسنَ العقل والعالم العقلىّ وبهاءه على نحو قوّتنا واستطاعتنا وكيف الحيلة فى الصعود اليه والنظر الى ذلك البهاء والحسن الفائق» فنقول انّ العالم الحسّىّ والعالم العقلىّ موضوعان احدهما ملازق الآخر وذلك ان العالم العقلىّ محدِثٌ للعالم الحسّىّ والعالم العقلىّ مفيدٌ فائض على العالم [۴۴] الحسّىّ والعالم الحسّىّ مستفيد قابل للقوّة التى ثابتةٌ فى العالم العقلىّ فنحن ممثّلون هذَيْنِ العالمين وقائلون انهما يُشْبِهان حَجَرَيْن ذوى قدرٍ من الاقدار غير انّ احد الحجرين لم يُهَنْدَمْ ولم يؤثّر فيه الصناعة البتّةَ والآخرُ مهندمٌ وقد اثّرت فيه الصناعة وهَيْئَتْه هيئةٌ يمكن ان يتفسّر فيه صورةُ انسانٍ ما او صورةُ بعض الكواكب اعنى تُصَوَّر فيه فضائلُ الكواكب والمواهب التى تفيض منها على هذا العالم واذا فُرق بين الحجرين فضل الحجر الذى اثّرت فيه الصناعة وصورته بافضل

الصور واحسن الرتبة من الحجر الذى لم ينلْ من حكمة الصناعة شيأً البتّة فيه وانما فضل احد الحجرين على الاخر لا بانّه حجرٌ لانّ الاخر حجرٌ ايضا لكنه انما فضل عليه بالصورة التى قبِلها من الصناعة وهذه الصورة التى احدثها الصناعة من الحجر لم تكن فى الهيولى لكنّها كانت فى عقل الصانع الذى توهّمها وعقلها قبلَ أَنْ تصير فى الحجر، والصورة كانت فى الصانع ليس كما نقول انّ للصانع عينَيْنِ ويدَيْن ورِجلين لكنّها كانت فيه بانّه عالِمٌ بتلك الصورة الصناعيّة التى احكمها وصار يعمل بها ويؤثّر فى العناصر آثارا حسنة وصورة فائقة،

وان كان هذا هكذا قلنا ان الصورة التى احدثها الصانع فى الحجر كانت فى الصناعة احسنَ وافضل ممّا فى الصانع والصورةُ التى فى الصناعة ليست هى التى اتت الى الحجر بنفسها فصارت فيه بل تبقى ثابتةً فى الصناعة ويأتى منها صورةٌ أُخرى الى الحجر هى اقلّ وادنى حُسْنا بتوسّط الصانع ولا الصورة التى فى الصناعة صارت فى الحجر نقيّةً محضة على نحو ما ارادت الصناعة التى هى نفس الصانع لكنّها انما حصلت فى الحجر على نحو قبول الحجر اثرَ الصنعة فالصورةُ فى الحجر حسنةٌ نقيّة غير انّها فى الصناعة احسنُ واتقن واكرم وافضل جدّا واشدُّ تحقيقا من اللاتى فى الحجر، وذلك ان الصورة كلّما انبسطت فى الهيولى [٤٥] فعلى قدر ذلك الانبساط يكون ضعفُها وقلّة صدقها عن الصورة التى تبقى فى الهيولى واحدةً لا تفارقه وذلك ان الصورة التى انتقلت من حامل الى حامل اى

اذا مثّلت فى حامل ثم من ذلك الحامل الى حامل اخر ضعُف وقلّ حسنُها والصدق فيها وكذلك القوّة اذا صارت فى قوّة اخرى ضعفت والحرارة اذا صارت فى حرارة اخرى ضعفت والحُسْن اذا صار فى حسن آخر ومُثّل فيه من حسن آخر قلّ حسنُه ولم يكن مثلَ الاوّل فى حسنه ونقول بقول وجيز مختصر ان كان كلُّ فاعلٍ هو افضلُ من المفعول فكلُّ مثالٍ هو افضل من الممثول المستفاد منه وذلك ان الموسيقى انما كان من الموسيقيّة وكلُّ صورة حسنة انما كانت من صورةٍ قبلها واعلى منها وذلك انّها ان كانت صورةً صناعيّة فانّما كانت من الصورة التى فى عقل الصانع وفى علمه وان كانت صورةً طبيعيّة فانّما كانت من صورة عقليّة هى قبلها واولى منها فالصورة الاولى العقليّة هى افضلُ من الصورة الطبيعيّة والصورة الطبيعيّة هى افضلُ من الصورة التى فى علم الصانع والصورة المعقولة التى فى الصانع هى افضلُ واحسنُ من الصورة المعمولة فالصناعة انما تتشبّه بالطبيعة والطبيعة تتشبّه بالعقل٬

فان قال قائلٌ فان كانت الصناعة تتشبّه بالطبيعة فما دامت الصناعة دامت الطبيعة لانها تتشبّهُ الطبيعة فى اعمالها قلنا له انّه ينبغى اذن ان يدوم الطبيعة لانها تتشبّه فى افاعيلها باشياء اخرى اى بالعقليّة التى فوقها واعلى منها ونقول ان الصناعة اذا ارادت ان تمثّل شيأً لم تلق بصره على المثال فقط وتشبّه علمها به لكنّها ترقّى الى الطبيعة فتأخذ منها صفة المثال فيكون حينئذ علمُها احسنَ واتقن وربّما كان الشىء الذى تريد

الصناعةُ ان تأخذ رسمَه وصنعتَه وجدتّه ناقصا او قبيحا فتتمّمه وتُحْسنه وانما كان يقوى الصناعة ان تفعل ذلك بما جُعل فيها من الحسن والجمال الفائق فلذلك تقدر ان تُحْسن [٤٦] القبيحَ وتتمّ النقص على نحو قبول العنصر الذى يقبل آثارها، والدليل على صدق ما قلنا فيداوس الصانع فانه لمّا اراد ان يعمل صنم المشترى لم يرقَ فى شىء من المحسوسات ولم يلقِ بصرَه على شىء يشبّه به علمَه لكنّه ترقّى توهُّمه فوق الاشياء المحسوسة فصوَّر المشترى بصورة حسنة جميلة فوق كلّ حُسن وجمال فى الصور الحسنة فلو ان المشترى اراد ان يتصوّر بصورة من الصور لِيقع تحت ابصارنا لما يقبَلُ الّا الصورة التى عملها فيداوس الصانع،

ونحن ذا ندع الصناعات ههنا ونذكر اعمال الطبيعة التى اتقنت عملها وقويت على صنعة الهيولى وصوّرت فيها الصور الجميلة الحسنة الشريفة التى ارادتها، وليس حسن الحيوان وجمالُه الدمَ لانّ الدم فى كلّ الحيوان سواءٌ لا تفاضلَ فيه بل حسن الحيوان يكون باللون والشكل والجبلّة المعتدلة فاما الدم فانه مبسوطٌ كانّه هيولى لابدان الحيوان فان كان الدم هيولى لابدان الحيوان فهو مبسوط لا شكلَ فيه ولا جبلّة، فمن اين يظهر حسنُ الأنثى وأثارَ على أبصر التى من اجلها اضطربت الحرب بين اليونانيّين واعدائهم سنين كثيرةً ومن اين صار حسن الزُهْرة فى بعض النسء ومن اين صار بعضُ الناس حسنا جميلا لا يشبَع الناظر فى النظر اليه ومن اين صار جمال الروحانيّين فانه ايضا لو اراد احدُهم ان يتراءى

لَرُئِی بصورة فائقة لا يوصف حسنُها، أَفَلَيس هذه الصورة التى ذكرنا انّما تأْتى من الفاعل على المفعول كما يأْتى الصورة الصناعيّة من الصانع الى الاشياء المصنوعة فان كان هذا هكذا قلنا ان الصورة المصنوعة حسنةٌ واحسن منها الصورة الطبيعيّة المحمولةُ فى الهيولى وامّا الصورة التى ليست فى الهيولى لَكنّها فى قوّة الفاعل فهى اكثر حسنا وابهى بهاء لانها هى الصورة الاولى ولا هيولى لها، والدليل على ذلك ما نحن ذاكرون فى انّه لو كان حسنُ الصورة انما يكون من قِبَل الجثّة التى تحمل الصورة بانّها جثّةٌ لكانت الصورةُ كلّما [۴۷] عظمت الجثّةُ التى تحملها اكثرَ حسنا وتشويقا للناظرين اليها منها اذا كانت فى جثّة صغيرة وليس ذلك كذلك بل اذا كانت الصورة الواحدة فى جثّة صغيرة والاخرى فى عظيمة حُركت النفس الى النظر اليهما بحركة سواء، فان كان هذا هكذا قلنا انّه لا ينبغى ان يجعل جاعلٌ حسنَ الصورة من قِبَل الجثّة الحاملة بل انّما يكون حسنها من قبل ذاتها فقطْ،

والدليل على ذلك انّ الشىء ما دام خارجا منّا فلسْنا نراه واذا صار داخلا فينا رأَيْناه وعرفناه وانّما يدخل فينا فى طريق البصر والبصرُ لا ينال الّا صورةَ الشىء فقط، فامّا الجثّة فليس ينالها فقد بان اذن ان حسن الصورة لا يكون بالجثّة الحاملة لها بل انما يكون بنفس الصورة فقطْ ولا يمنَع كُبر الجثّة صورَتها ان تصل الينا من تِلقاء ابصارنا ولا صِغَرُ الجثّة وذلك انّ الصورة اذا جازت البصرَ حدّثت الصورةَ التى صارت

فيها وصوّرها، ونقول ان الفاعل اما ان يكون قبيحا واما ان يكون حسنا واما ان يكون بينهما فان كان الفاعل قبيحا لم يعمل خلافه وان كان بين الحسن والقبيح لم يكن بأَحْرَى ان يفعل احد الامرين دون الاخر وان كان حَسَنا كان فعلُه حسنا ايضا وان كان هذا على ما وصفنا وكانت الطبيعةُ حسنةً فبالحَرَى ان يكون اعمالُ الطبيعة اكثرَ حُسنٍ، وانما خَفِيَ عنّا حُسن الطبيعة لانا لم نقدر ان نبصر باطنَ الشىء ولم نطلب ذلك لكنّا انما نبصر خارجَ الشىء وظاهره ونعاجب من حسنه ولو حرصنا ان نرى باطن الشىء لرفضنا الحسنَ الخارجَ واحتقرناه ولم نعاجب منه،

والدليل على ان باطن الشىء احسن وافضل من خارجه الحركةُ لانّها تكون فى باطن الشىء ومن هناك ابتدأ الحركة ومثلُ ذلك المرئّى الذى نُرَى صورتُه ومثاله فانّه اذا رأَى الناظر صورتَه لم يعلم من الذى صوّرها فيترك النظر بالصورة وطلب ان يعرف المصوِّرَ فالمصوّر هو الذى حركه للطلب فهو يأْتى عنه فامّا صورته الظاهرة فلم يُطلب وكذلك باطنُ الشىء [٦٨] وان كان لا يقع تحت ابصارنا فانه هو الذى يحرُكنا ويهيّجنا للطلب والفحص عن الشىء ما هو، فان كانت الحركة انما تبدوُ من باطن الشىء فلا محالةَ حيثُ الحركةُ فهناك الطبيعةُ وحيث الطبيعة فهناك العقلُ الشريف وحيث فعل الطبيعة فهناك الحسن والجمال فقد بان انّ باطنَ الشىء احسنُ من ظاهره كما بيّنّا واوضحنا،

ونقول انّا قد نجد الصورة الحسنة فى غير الاجسام مثلَ الصور التعليميّة فانّها ليست جسمانيّةً لكنّها اشكالٌ ذوو خطوط فقطْ ومثل الصور التى تكون فى المرْء المزوَّق ومثل الصور التى فى النفس فانّها الصورةُ الحسنةُ حقّا اعنى صورَ النفس الحلمَ والوقارَ وما يشبههما، فانك ربّما رأيْت المرء حليما وقورا فيُعجبك حسنُه من هذه الجهة فاذا نظرت الى وجهه رأيته قبيحا سَمِجا فتَدَع النظر الى صورته الظاهرة وتنظر الى صورته الباطنة فتعجَب منها فان لم تُلْقِ بصرَك الى باطن المرء والقيت بصرك الى ظاهرِه لم تر صورته الحسنة بل ترى صورته القبيحة فتُنسبه الى القبح ولا تنسبه الى الحسن فتكون حينئذ مسيئًا لانّك قضَيْت عليه بغير الحقّ وذلك انّك رأَيْتَ ظاهره قبيحا فاسْتَقْبحتَه ولم تر حسنَ باطنه فتستحسنَه وانما الحسن الحقّ هو الكائنُ فى باطن الشىء لا فى ظاهره، وجُلُّ الناس انّما يشتاق الى الحُسن الظاهر ولا يشتاق الى الحسن الباطن فلذلك لا يطلبونه ولا يفحصون عنه لان الجهل قد غلِب عليهم واستغرق عقولَهم فلهذه العلّة لا يشتاق الناسُ كلُّهم الى معرفة الاشياء الخفيّة الّا القليلُ منهم اليسير وهم الذين ارتفعوا عن الحواسّ وصاروا فى حيّز العقل فلذلك فحصوا عن غوامض الاشياء ولطيفها وايّاهم ارَدْنا فى كتابنا الذى سمَّيْناه فلسفةَ الخاصّة اذ العامّةُ لم تستأْهل هذا ولا بلغته عقولُهم،

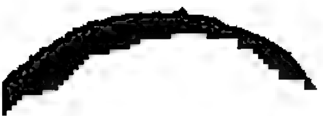
فان قال قائلٌ انّا نجد فى الاجسام صورا حسنة [٤٩] قلنا انّ تلك الصورة انما تُنسب الى الطبيعة وذلك انّ فى طبيعة الجسم حسنا ما غير انّ

الحسنَ الذى فى النفس افضلُ واكرم من الحسن الذى فى الطبيعة وانما كان الحسن الذى فى الطبيعة من الحسن الذى فى النفس وانما يظهر لك حسن النفس فى المرء الصالح لانّ المرء الصالح اذا القى عن نفسه الاشياء الدنيّة وتزيّن نفسه بالاعمال المرضيّة افاض على نفسه النورُ الاوّل من نوره وصيّرها حسنةً بهيّة، فاذا رأت النفسُ حسنَها وبهاءها علمت من اين ذلك الحسنُ ولم تحتج فى علم ذلك الى القياس لانها تعلمه بتوسُّط العقل، والنورُ الاوّل ليس هو بنور فى شئٍ لكنّه نورٌ وحدَه قائمٌ بذاته فلذلك صار ذلك النورُ ينير النفسَ بتوسُّط العقل بغير صفات كصفات النار وغيرها من الاشياء الفاعلة، فان جميع الاشياء الفاعلة انما افاعيلُها بصفاتٍ فيها لا بهُويّتِها فامّا الفاعل الاوّل فانّه يفعل الشئ بغير صفةٍ من الصفات لانه ليست فيه صفةٌ البتّةَ لكنّه يفعل بهُويّته فلذلك صار فاعلا اوّلا وفاعلَ الحُسن الاوّل الذى فى العقل والنفس، فالفاعل الاوّل هو فاعلُ العقل الذى هو عقلٌ دائم لا عقلُنا لانّه ليس بعقل مستفادٍ وليس هو مكتسبا، ونحن ممثّلون ذلك غيرَ انّا ان جعلنا مثالَنا مثالا حسّيّا لم يكن ملائما لِما نريد ان نمثّله به لانّ كلّ مثالٍ حسّىّ انما يكون بالاشياء الحسّيّة الداثرة والاشياء الداثرة لا تقدر على حكاية مثال الشئ الدائم فينبغى ان نجعل مثالَنا عقليّا ليكون ملائما للشئ الذى اردْنا ان نمثّله، فيكون حينئذ كالذهب الذى مُثّل بذهب آخر مثله غير انه ان أُلقى الذهبُ الذى كان مثالا وسخا مشوبا ببعض

الاجسام الدنسة نُقى وخُلّص [٥٠] اما بالعمل واما بالقول، فنقول ان الذهب الجيّد ليس هو الذى نرى فى ظاهر الاجسام ولكنه الخفىّ الباطن فى الجسم ثم نصفه بجميع صفاته، وكذلك ينبغى ان نفعل اذا اردنا تمثيل الشىء الاوّل بالعقل وذلك انا لا ناخذ المثال الا من العقل النقىّ الصافى فان اردت ان تعرف العقل النقىّ الصافى من كلّ دنس فاطلبه من الاشياء الروحانيّة وذلك ان الروحانيّة كلّها صافية نقيّة فيها من الحسن والجمال ما لا يوصف فلذلك صارت الروحانيّة كلُّها عقولا بحقّ وفعلها فعل واحد وهو ان تنظر فتصير اليها وايضا كان الناظر يشتاق الى النظر اليها لا لان لها اجساما لكن بانها عقول صافية نقيّة والناظر يشتاق الى النظر الى المرء الحكيم الشريف لا من اجل حسن جسمه وجماله لكن من اجل عقله وعلمه، وان كان هذا هكذا قلنا ان حسن الروحانيّين فائق جدّا لانها يعقلون عقلا دائما لا ينصرف الحال بمرّةٍ نعمْ ومرّةٍ لا وعقولهم ثابتة نقيّةٌ صافية لا دَنَس فيها البتّة فلذلك عرفوا الاشياء التى لهم خاصّةً الشريفةَ الالاهيّة التى لا تُعقل ولا تُبصر فيها شىءٌ سوى العقل وحدَه،

والروحانيّون اصنافٌ وذلك ان منهم من يسكن السماء التى فوق هذه السماء النجوميّة والروحانيّون الساكنون فى تلك السماء كلُّ واحدٍ منهم فى كُلّيّةِ فَلَكِ سَمائِه الا انّ لكلّ واحد منهم موضعا معلوما غير موضع صاحبه لا كما يكون الاشياء الجرميّةُ التى فى السماء لانّها ليست

بأجسامٍ ولا تلك السماء جسمٌ ايضا فلذلك صار كلُّ واحد منهم فى كلّيّة تلك السماء، ونقول انّ مِن ورَاء هذا العالم سماءً وارضٌ وبحر وحيوان ونبات وناس سماويّون وكلُّ مَنْ فى هذا العالم سمائىٌّ [٥ا] وليس هناك شىء ارضىٌّ البتّة والروحانيّون الذين هناك ملائمون للانس الذى هناك لا يتغيّر بعضُهم من بعض وكلُّ واحد لا ينافى صاحبَه ولا يضادُّه بل يستريح اليه، وذلك انّ مولدَهم من معدن واحد وقرارَهم وجوهرهم واحد وهم يبصرون الاشياء التى لا تقع تحت الكون والفساد وكلُّ واحد منهم يُبْصِرُ ذاتَه فى ذات صاحبه لانّ الاشياء التى هناك نيّرةٌ مضيئةٌ وليس هناك شىء مظلم البتّة ولا شىء حاسّىّ لا ينطبع بل كلُّ واحد منهم نيّر ظاهر لصاحبه لا يخفى عليه منه شىء لان الاشياء هناك ضياء فى ضياء فلذلك صارت كلُّها يبصر بعضها بعضا ولا يخفى على بعضٍ شىء ممّا فى بعضٍ البتّة اذ ليس نظرهم بالاعين الداثرة الجسدانيّة الواقعة على سطوح الاجرام المكوّنة بل انّما نظرُهم بالاعين العقليّة والروحانيّة التى اجتمع فى حاسّتها الواحدة جميعُ القوى التى للحواسّ الخمس مع قوّة الحاسّة السارية هناك مكتفية بنفسها مستغنيَة عن الاستغراق فى آلالات اللحميّة اذ ليس بين مركز دائرة العقل وبين مركز دائرة أبعاده ابعادٌ مساحيّة ولا خطوطٌ خارجةٌ عن المركز الى الدائرة لانّ هذا من صفات الاشكال الجرميّة فامّا الاشكالُ الروحانيّة



بخلاف ذلك اعنى ان مراكزها والخطوط التى تدور عليها واحدةٌ وليس بينهما ابعادٌ، تمّ الميمر الرابع بعون الله تعالى،

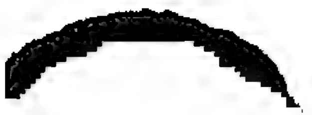
، ، ،

الميمر الخامس فى كتاب اثولوجيا فى ذكر البارئ وابداعه ما ابدع وحال الاشياء عنده،

ونقول انّ البارئ عزّ وجلّ لمّا بعث الانفس الى عالم التكوين ليجمع بينها وبين الاشياء [٥٣] الواقعة تحت الكون والفساد بحلولها فى البدن الحسّىّ ذى أدواتٍ مختلفةٍ جعل لكلّ حسٍّ من الحسائس اداةً يحسّ بها الحىُّ وانّما فعل ذلك ليحفظ الحىّ من الآفات الحادثة من خارجٍ وذلك لانّ الحىّ اذا رأى الشىء المؤذى او سمعه او لمسه جار عنه وفرّ منه قبل ان يوقَع به وان كان ملائما له طلبه الى ان يناله، وانما جعل البارى عزّ وجلّ للحواسّ هذه الادوات لسابقِ علمِه انّها على هذا النظام لا ينبغى ان يكون الحسّ الّا انّه جعل لها اداةً اوّلا ثمّ لمّا لم يكن لكلّ اداةِ حسٍّ ملائمٌ لها افسد بعض الادوات ثمّ جعل اداةً اخرى ملائمةً للناس ولسائرِ الحيوان الّا انّه جعل لها من اوّل كونها ادواتٍ ملائمةً لحواسّها لكيما تتحفظ بها من الاحداث والآفات الحادثة عليها،

ولعلّ قائلا يقول انّ البارئ تعالى انما جعل هذه الادوات للحاسّ لانّه علِمَ ان الحيّ انّما ينقلب فى مواضعَ حارّةٍ بدرنة وفى سائر الآثار الجرميّة فلئلّا يفسد اجسادُ الحيوان فسادا سريعا جعلها مُجسّنة وجعل لكلّ حسّ من حسائسه أداةً ملائمةً لذلك الحسّ الّا انّه امّا ان يكون هذه القُوى اعنى الحسائس كانت فى الحيوان اوّلا ثمّ جعل البارى اخيرا ادوات او ان يكون البارى جعل لها قُوى الحسائس والادواتِ جميعا فان كان البارى جلّ وعلا أحدث الحسائسَ فى الحيوان فانّ النفس لم تكن حاسّةً اوّلا قبل ان تنزل الى الكون فانْ كانت قد كان لها الحسّ قبل ان تأتى الى الكون فثبتتُها الى الكون غريزيّ وان كان ذلك الكون غريزيّا فثباتُها وكونها فى العالم العقلى غيرُ غريزيّ طبيعىّ وتكون انما أُبدعت لا لنفسها لكن لاشياء آخَرَ ولتكون فى الموضع الاخسّ الادنى وانّما دبّرها المدبّر وجعل [...] لها هذه القوى والادوات لتكون فى الموضع الادنى المملوّ شرّا دائما وكان هذا التدبيرُ انّما يكون لرويّة وفكرٍ اى يكون النفس فى موضعٍ اخسّ لا فى موضعٍ اشرف واكرم بتدبيرها،

ونقول انّه لم يبدع البارى الاوّل عزّ وجلّ شيء من الاشياء برويّة ولا فكرٍ لانّ الفكر اوائلَ والبارى عزّ وجلّ لا اوائلَ له والفكرة انما تكون من فكرة اخرى وكذلك الفكر ليتم من آخر الى ما لا نهاية له وامّا ان يكون من شىء آخر شىء قبل الفكر وكذلك الشىء امّا ان يكون الحسّ او العقلَ ولا يمكن ان يكون اولا الفكر الحسّ لانه لم يكن بعدُ وهو تحت العقل



والعقل اذن هو المبدع الفكر فانه لا محالة ان يكون مبدع الفكر امّا بالقضايا واما بالنتائج والقضايا والنتائج يكونان فى علم المحسوسات والعقل لا يعلم شيأً من المحسوسات علما حسّيا فليس اذن العقلُ باوّل الفكر وذلك انّ العقل يبدأُ فى علمه من المعقول الروحانىّ وينتهى اليه فان كان العقل على هذه الصفة فكيف يمكن ان يأتىَ العقل الى المحسوس بفكرةٍ او رُويةٍ٬

فان كان هذا على ما وصفنا عُدْنا فقلنا انه لم يدبّر المدبّر الاوّلُ حيّا من الحيوان ولا شيأً من هذا العالم السفلىّ او فى العالم العلوىّ بفكرة ولا روية البتّة فبالحرَى ان لا يكون فى المدبّر الاوّل رويةٌ ولا فكرة وان ما قيل ان الاشياء كُوّنت برويةٍ وفكرة يريدون بذلك انّ الاشياء كلّها أُبدعت على الحال التى هى عليها الآنَ بالحكمة الاولى٬ ولو انّ حكيما فاضلَ الحكمة روّأ فى ان يعمل مثلها اخيرا لَما قدر على ان يُتْقنَها ذلك الاتقانَ وقد سبق فى علم الحكيم الاوّل عزّ وجلّ انه هكذا ينبغى ان يكون الاشياء والفكرة نافعةٌ فى الاشياء التى لم تكن بعدُ وانما يفكّر المفكّر قبل ان يفعل الشىء لضُعف قوّته عن فعلِ ذلك الشىء فلذلك يحتاج الفاعل [٥٤] الى ان يروّى الشىء قبل ان يفعله لانّه لم تكن له قوّة يبصر بها الشىء قبل كونه ولا يحتاج ان يبصر الشىء كيف ينبغى ان يكون وتلك الحاجة الى ابصار الشىء قبل ان يكون انما تكون خوفا من ان يكون الشىء على خِلافِ ما هو عليه الآنَ والشىء الفاعلُ بأَنّه فقطْ. لا يحتاج

الى ان سبق فى علمه وحكمته كيف ينبغى ان يكون لانه انما يفعل ذاته فقط وان كان انما يفعل ذاته فقط فليس يحتاج الى ابداع بروية ولا فكرة فان كان هذا هكذا رجعنا فقلنا ان الانفس كانت وهى فى عالمها قبل ان تنحط الى الكون حسّية الا انّ حسّها كان حسّا عقليا فلمّا صارت فى الكون مع الاجسام صرت هى ايضا تحسّ حسّا به جسميا فهى متوسّطة بين العقل وبين الاجسام وتقبل من العقل قوة وتفيض على الجسم القوة التى تاتيها من العقل الا انّ تلك القوة تكون فى الجسم بنوع آخر وهو الحسّ، والنفس فهى تنفر مرّة من الحسّ الى العقل ومرّة تلطف الاشياء الجسمية حتّى تصيّرها كانّها عقلية فيدنها الحسن،

ونقول انّ كلّ فعل فعله البارى الاوّل عزّ وجلّ فهو تامّ كامل لانّه علّة تامّة ليس من ورائها علّة اخرى ولا ينبغى لمتوهّم ان يتوهّم فعلا من افاعيلها نقصا لانّ ذلك لا يليق بالفواعل الثوانى اعنى العقول فبالحرى ان لا يليق بالفاعل الاوّل بل ينبغى ان يتوهّم المتوهّم انّ افعال الفاعل الاوّل هى قائمة عنده وليس شىء عنده اخيرا بل الشىء الذى هو عنده اوّلا وهو ههنا أخيرا وانّما يكون الشىء اخيرا لانّه زمانىّ والشىء الزمانىّ لا يكون الا فى الزمان الذى وافق ان يكون فيه، فامّا فى الفاعل الاوّل فقد كان لانّه ليس هناك زمان فان كان الشىء الملاقى فى الزمان المستقبل هو قائم هناك [٥٥] فلا محالة انه انّما يكون هناك موجودا دائما كما انه سيكون فى المستقبل فان كان هذا هكذا فالشىء اذن

الكائنُ فى المستقبل هو هناك موجود قائمٌ لا يحتاج فى تمامه وكماله هناك الى احد الاشياء البتّةَ،

فالاشياء اذن عند البارى جلّ ذكرُه كاملةٌ تامّةٌ زمانيّةً كانت ام غيرَ زمانيّةٍ وهو عنده دائم وكذلك كانت عنده اوّلا كما تكون عنده اخيرا، فالاشياء الزمانيّة انما يكون بعضُها من اجلِ بعضٍ وذلك ان الاشياء اذا هى امتدّت وانبسطت وبانت عن البارى الاوّل كان بعضُها علّةَ كون بعضٍ واذا كانت كلُّها معا ولم تمتدّ ولم تنبسطْ ولم تتبيّنْ عن البارى الاوّل لم يكن بعضُها علّةَ كون بعض بل يكون البارى الاوّل علّةَ كونِها كلِّها، فاذا كان بعضُها علّةً لبعضٍ كانت العلّة انّما تفعل المعلولَ من اجل شىءٍما والعلّةُ الاولى لا تفعل معلولاتها من اجل شىءٍما وكذلك من اراد ان يعرف طبيعةَ العقل معرفةً صحيحةً فانه لا يقدر ان يعرفها ممّا تكون الآنَ فإنّا وان كنّا نظنُّ انّا نعرف العقل اكثر من سائر الاشياء فنا لسنا نعرفه كُنْهَ معرفته وذلك ان ما هو ولِمَ هو هما فى العقل شىءٌ واحدٌ لانك اذا علمت ما العقلُ علمت لِمَ هو وانما يختلف ما هو ولِما هو فى الاشياء الطبيعيّة التى هى اصنام العقل،

واقول ان الانسان الحسّىّ انّما هو صنم الانسان العقلىّ والانسان العقلىّ روحانىٌّ وجميع اعضائه روحانيّةٌ ليس موضع العين غيرَ موضع اليد ولا موضع الاعضاء كلِّها مختلفةٌ لكنّها كلُّها فى موضعٍ واحدٍ فلذلك لا نقول هناك لِمَ كانت العينُ او كانت اليد فامّا ههنا من اجل انّه صار كلُّ

عضو من اعضاء الانسان فى موضع غير موضع صاحبه وقع عليه لِمَ كانت اليد ولم كانت العين، فامّا هناك لمّا صارت اعضاء الانسان العقلىّ كلّها معا وفى موضع واحد صار [٥٩] ما الشىء ولِمَ هو شيأً واحدا، وقد نجد فى عالمنا هذا ايضا ما الشىء ولِمَ هو شيا واحدا مثل كسوف القمر فانك تقول ما الكسوف فتصفه بصفةٍ ما واذا قلت لِمَ كان الكسوف وصفته بتلك الصفة بعينها فان كان ههنا فى العالم الاسفل يوجد ما الشىء ولِمَ هو شيأً واحدا فبالحَرَى ان يكون هذا لازما للاشياء العقليّة اعنى ما هو ولِمَ هو شيأً واحدا، ومَن وصف مائيّة العقل بهذه الصفة فقد وصفها بصفة حقّ وذلك انّ كلّ صورةٍ من الصور العقليّة فهى والشىء الذى من اجله كانت تلك الصورةُ واحدٌ، ولا اقول انّ صورة العقل هى علّة أنّيّتها لكنى اقول انّ صورةَ العقل نفسَها اذا بسطتَها واردت ان تفحّص عنها بما هى وجدت فى ذلك الفحص بعينه لِمَ هى ايضا وذلك انه اذا كانت صفاتُ الشىء فى الشىء معا وفى موضعٍ واحدٍ غيرَ مفترقةٍ لم يلزم ان نقولَ لِمَ كانت تلك الصفات فيه لان الشىء وتلك الصفات شىء واحدٌ وذلك ان كلّ واحدٍ من تلك الصفات هى هو، والدليل على ذلك انّه يسمّى بتلك الصفات كلّها فلذلك لا نقول لِمَ كانت هذه الصفة فى الشىء ولِمَ كانت تلك الصفةُ فيه ايضا، فامّا اذا كانت صفاتُ الشىء فى الشىء متفرّقةً وفى مواضع شتّى فانه يلزم اذن ان يقال لِمَ كانت هذه الصفةُ فى الشىء ولِمَ كانت تلك الصفةُ فيه ايضا فامّا اذا كانت

لذلك الشىء صفةٌ غيرُ الصفات التى فيه فلا يسمّى بصفةٍ من صفاته البتّةَ فانّك لا تسمّى الانسانَ عينا ولا يدا ولا رِجلا ولا شيأً من اعضائه ولا من صفاته البتّة،

فامّا العقل فانك تسمّيه بصفاته لانّك تسمّى العقل عينا ويدا وتسمّيه بكلّ صفاته للعلّة التى ذكرنا انفا فلهذه العلّة صار هذان النعتان ما هو ولِمَ هو يقعان على الاشياء العقليّة كانّهما شىء واحدٌ، ونقول ان العقل أُبدع تامّا كاملا بلا زمان وذلك لانه كان مبدأُ ابداعه ومائيّته معا فى دفعةٍ واحدةٍ فلذلك صار اذا علِمَ احدٌ [٥٧] ما العقلُ علمَ لِما كان ايضا لانّ مبدعَه لمّا ابدعه لم يُرَدَّ من تمام كونه بل ابدع غايةَ العقلِ مع اوّل كونه، واذا كان ابداعُ غايةِ الشىء مع اوّل كونه لم يقلْ لِمَ كان ذلك الشىء لانّ لِمَ انّما يقع على تمام الشىء فاذا كان تمامُ الشىء مع اوّل كونه سواء اذا كنت عرفت ما الشىء علِمْت لِمَ كان، وذلك انّ المائيّة انما تقع على كون الشىء الذاتىّ الطبيعىّ فاذا كان حدوثُ اوّل الشىء وآخره معًا ولم يكن بينهما زمان استغنيت بمعرفة مائيّة الشىء عن لِمَ كان وذلك انّك اذا عرفت ما هو عرفت لِمَ كان ايضا كما وصفنا،

فان قال قائلٌ قد يمكن ان نقول لما كانت صفات العقل قلنا ان لِمَ يقال على جهتين احداهما من جهة العقل والثانية من جهة التمام فان كان هذا هكذا قلنا انّ صفاتِ العقل انما هى فيه معا وليست بمتفرّقة ولا فى

مواضعَ شتّى كما قلنا آنفا فلذلك صارت صفاتُه هى هو ويسمّى باسم كلّ واحدٍ منها، فاذا كان العقل وصفاته على هذه الصفة لم يحتج ان نقول لِمَ كانت هذه الصفة فيه لانّها هى هو وصفاته كلّها معا فاذا علمت ما هو العقل علمت ما صفاته ايضا واذا علمت ما هى صفاتُه علمت لِمَ كانت فقد بان انك اذا علِمْت ما العقل علمت لِمَ هو كما بيّنّا واوضحنا، وانما صار العقلُ على هذه الصفة لان مبدعَه ابدعه ابداعا تامّا لانه هو ايضا تامٌّ غيرُ ناقص فلمّا ابدع العقلَ ابدعه تامّا كاملا وجعل مائيّتَه علّةَ كونه، وكذلك يفعل الفاعل الاوّل لانه اذا فعل فعلا جعل لِمَ كان داخلا فى ما هو فيكون اذا عرفت ما هو عرفت لِمَ هو ايضا وعلى هذا الوجه يفعل الفاعل التامّ والفاعل التامُّ هو الذى يفعل فعلَه بانّه فقطْ بغير صفةٍ من الصفات، فامّا الفاعل الناقص فهو الذى يفعل فعلَه لا بانّه فقطْ لكن بصفةٍ ما من صفاته فلذلك لا يفعل [٥٨] فعلا تامّا كاملا وذلك لا يقدر ان يفعلَ فعلَه وغايتَه معا لانّه ناقصٌ غيرُ تامّ، فاذا لم يفعلْه معا كان اوّلُ فعله غيرَ غايته فاذن كان المفعول كذلك فمتى عرفت ما هو لمْ تعرفْ لِمَ هو فتحتاج اذن ان تعرف ما الشىء ولِمَ هو ولا تستغنى بمعرفتك ما هو عن لِمَ لكنّك تحتاج ان تعرف لِمَ كان ايضا للعلّة التى ذكرنا،

ونقول كما انّ هذا العالمَ مركّب من اشياء يتعدّى بعضُها ببعض فيكون العالم كالشىء الواحد الذى لا خِلاف فيه ويكون اذا علمت

ما العالمُ علمت لِمَ هو وذلك انّ كلَّ جزء منه مضافٌ الى الكلّ فلا تراه كانه جزءٌ لكنّك تراه كالكلّ وذلك انك لا تاخذ اذن اجزاء العالم كانّ بعضَها من بعض لكنّك تتوهّم كلَّها كانّها شئٌ واحدٌ لم يكن احدُها قبل الآخرِ فاذا توهّمت هكذا صارت العلّة مع المعلول لا تتقدّمه فاذا توهّمت العالم واجزاءه على هذه الصفة كنت قد توهّمته توهُّما عقليّاً فيكون اذا عرفت ما العالم عرفت ايضا لِمَ هو معا فان كان كلّيّةُ هذا العالم على ما وصفنا فبالحرى ان يكون العالم الاعلى على هذه الصفة ايضا٠

اقول ان كان الاشياء التى ههنا متّصلةً بالكلّ فبالحرى ان يكون العالم الاعلى على هذه الصفة وانّ يكون كلُّ واحد منها متّصلا بنفسه لا يخالف صفتُه ذاتَه ولا يكون فى اماكن شتّى بل فى موضع واحد وهو الذات فاذا كانت الاشياء العقليّة على هذه الصفة كانت العللُ العالياتُ فى معلولاتها فيكون اذًا كلُّ واحدٍ منها على ما انا واصفٌ وهو ان يكون العلةُ التى هى الغاية فيه بلا علّةٍ اى انّ غايتَه فيه بلا علّةٍ تتقدّمه فان كان ليس للعقل علّةٌ تماميّة فلا محالة انّ العقول اى الاشياء التى فى العالم الاعلى [٥٩] مكتفيةٌ بأنفسها ليس لها عللٌ متمّمة وذلك انّ علّةَ بَدْوِها هى علّةُ غايتها لانّ بدوها وتمامها معا ليس بينهما فرقٌ ولا زمانٌ فيكون اذن علّةُ تمامِها مع علّة بدئها سواء فاذا كانت كذلك كان ما هو ولِمَ هو شيأً واحدا وذلك انّ لِمَ هو انّما كان مع ما هو سواء فقد

بان ممّا ذكرنا انّه ليس لاحدٍ ان يفحص عن العالم الاعلى لِمَ كان ولا لِمَ كان هذا ولِمَ كان ذلك لانّ لِمَ كان الشىء ظهر مع ما الشىء سواء فلا ينبغى ان يطلب طالبٌ هناك لِمَ كان الشىء لانّ لِمَ كان الشىء هناك ليس هو فحصا ولكنه لِمَ كان وما هو هما جميعا شىءٌ واحد،

فنقول ان العقل هو كائنٌ تامٌّ كاملٌ لا يشكّ فى ذلك احدٌ فان كان العقل تامّا كاملا فانه لم يقدر قائلٌ ان يقول انه نقصٌ فى شىء من حالاته فان لم يقدر ان يقول ذلك لم يقدرْ ان يقول ايضا لِمَ لم يحضره بعض صفاته والّا اجابَه مجيبٌ فقال صفاتُ العقل كلُّهنّ حاضرةٌ لا تتقدّم احداهُنّ الاخرى وذلك انّ جميعَ صفات العقل أُبدعت مع ذاته معًا واذا كان هذا هكذا كان وجودُ ما هو ولِمَ هو فى العقل معا فان كان وجودُهما معا فلا محالةَ انّك اذا علمت ما العقل فقد علمت ما هو واذا علمت ما هو فقد علمت لِمَ هو غيرَ انّ ما هو اشدُّ مُلازَمةً للاشياء العقليّة من لِمَ هو وذلك لان ما هو يدلّ على غاية بدء الشىء ولِمَ هو يدلُّ على تمام الشىء والعلّة المبدئةُ هى العلّة التماميّة بعينها فى الاشياء العقليّة فلذلك اذا علمت ما الشىء العقلىّ علمت لِمَ هو كما بيّنّا ذلك واوضحنا،

، ، ،

‹الميمر السادس من كتاب أُثولوجيا›

وهو القولُ فى الكواكب انّه لا ينبغى ان نُضيفَ [٦.] احدَ الامور الواقعة منها على الاشياء الجزوّيّة الى ارادةٍ فيها واذا كنّا لا نضيف الامورَ الواقعةَ على الاشياء منها الى عللٍ جسمانيّة ولا الى عللٍ نفسانيّة ولا الى علل اراديّة فكيف يكون ما يكون منها‹ فنقول ان الكواكب هى كالأداة الموضوعة المتوسّطة بين الصانع والصنعة وانها لا تشبه العلّةَ الفاعلةَ الاولى ولا تشبه ايضا الهيولى المعينةَ فى اتمام الشىء ولا تشبه ايضا الصورة التى تفعل بعضها فى بعضٍ بل انّما تشبه كلماتُ العالم الكلماتِ المدنيّة التى تضمّ امورَ المدينة وتضع كلّ شىء منها فى موضعه وتشبه السُنّةَ التى فيها يتعرّفُ اهلُ المدينة ما ينبغى لهم ان يعملوا ممّا لا ينبغى وبها يهتدون الى الامور الممدوحة ويمتنعون عن الامور المذمومة وبها يثابون على حسن اعمالهم ويعاقَبون على سوء اعمالهم والسُنن وان اختلفت فانّها كلُّها تدعو الى شىء واحدٍ وهو الخيرُ والسنّةُ هى التى تسوق الى الخير وكذلك الكلماتُ التى فى العالم تسوق الاشياء الى الخير لانها فى العالم كالسنّة فى اهل المدينة‹

فانْ قال قائلٌ انّ كلمات العالم ربّما كانت دلائلَ غيرَ فواعلَ قُلْنا انّه ليس غرضُها ان تدُلّ لكنّها لما كانت فى طريق العقل وذلك انه ربّما استدللنا

على الأوّل من الآخر وربّما عرفنا المعلول من العلّة وربما عرفنا العوارض من الشىء السابق والمركّب من المبسوط والمبسوط من المركّب،

فان كان قولنا صحيحا فقد اطلقنا المسئلة التى قيلت هل السيّارة علل للشرور ام ليست بعلل لها وهل الاشياء المذمومة تأتى فى هذا العالم من العالم السماوىّ ام لا تأتى، وانّا قد بيّنّا واوضحنا انّه لا ياتى من العالم السماوىّ الى العالم الارضىّ شىء مذموم البتّة ولا السيّارة علّة لشىء من هذه الشرور [٦١] الكائنة ههنا لانّها لا تفعل بارادة وذلك ان كلّ فاعل يفعل بارادة فانما يفعل أفاعيل ممدوحة ومذمومة ويفعل خيرا وشرّا وكلّ فاعل يفعل فعله بغير ارادة منه فانّه فوق الارادة فلذلك انما يفعل الخيرَ فقط وأفاعيلها كلّها مرضيّة محمودة، وانّما يأتى الاشياء من العالم الاعلى الى العالم الاسفل باضطرار غير انّها اضطرارات لا تشبه هذه الاضطرارات السفليّة البهيميّة بل هى اضطرارات نفسانيّة وانما يحسن هذا العالم بتلك الاضطرارات كما يحسن بعض اجزاء الحيوان بأفاعيل بعض والاشياء العارضة للجزء من الجزء والاجزاء انّما هى تبع لحيوة واحدة والاشياء الواقعة من العالم الاعلى على هذا العالم انّما هو شىء واحد يتكثّر ههنا وكلّ آتٍ يأتى من تلك الاجرام فهو خير لا شرّ وانّما يكون شرّا اذا اختلط بهذه الاشياء الارضيّة وانما كان الآتى من العلو خيرا لانه انّما كان لا من اجل حيوة الجزء لكن من اجل حيوة الكلّ وربّما نالت

الطبيعة للشىء الارضىّ من العلوّ اثرا وتنفعل انفعالاما آخر الّا انّها لا تقوى على لزوم ذلك الاثر الذى نالته من العلوّ٬

واما الافعالُ والاعمال الكائنةُ فى الرقى وفى السحر فتكون على جهتَين اما بالملائمة واما بالتضادّ والاختلاف بكثرة القوى واختلافها غير انها وان اختلفت فانّها متمّمة للحقّ الواحد وربّما حدثت الاشياء من غيرِ حيلةٍ احتالَها محتالٌ٬ والسحرُ الصناعيُّ كِذْبٌ وزور لانه كلّه يخطأ ولا يصيب فامّا السحر الحقّ الذى لا يخطأ ولا يكذب فهو سحر العالِم وهو المحبّةُ والغلبة والساحر العالِم هو الذى يتشبّه بالعالِم ويعمل اعماله على نحو استطاعته وذلك انّه يستعمل المحبّة فى موضع ويستعمل الغلبة فى موضع آخر واذا اراد استعمالَ ذلك استعمل الأدوِيَةَ والحِيَل الطبيعيّة [٦٢] وتلك منبثّة فى الاشياء الارضيّة غير انّها منها ما يقوى على فعلِ المحبّة فى غيره كثيرا ومنها ما ينفعل من غيره فينقادُ له وامّا بدوّ السحر انْ يعرف الساحرُ الاشياء المنقادةَ بعضَها لبعض فاذا عرفها قوِىَ على جذب الشىء بقوّة المحبّة الفاعلة التى فى الشىء٬

فامّا الرُقَى التى تكون بملامَسة والكلام الذى يتكلّم به فانّما هو حِيَلٌ ليتوهّم مَن يراه انّ ذلك الفعلَ فعلُه وليس بفعله بل انما فعلُ تلك الاشياء التى استعملَها٬ فانّ للاشياء طبائعَ تجمع بعضَ الاشياء الى بعض وتجذب بعض الاشياء الى بعض وانما يجذب الشىء الشىء اليه من اجل المحبّة الغريزيّة وقد يوجد فى الاشياء شىء يجمع بين النفس

والنفس كالأكّار الذى يجمع بين الغروس النباتيّة بعضها الى بعض،

والدليلُ على انّ للاشياء اشياء تجذب اليها ما يشاكلها واشياء تجمع بين الشىء والشىء واشياء فيها من قوّة المحبّة ما اذا نظر اليه الناظر لم يتمالك ان يَتبعها ويُصيرها فى حَيّزه اللحونُ والاشارةُ ببعض الاعضاء فانّه ربّما يغنّى الموسيقار الحاذق ويُصيِر صوتَها بصنعةٍ يقدرُ بها على جذب من ارادِ جذبَه اليه وربّما اشار بعينه ويده وبعض اعضائه فيشكلها بشكلٍ يقدرُ به على جذب الناظرِ اليه وذلك ان يصوّر صورته وحركاته الى اللين فيستميل بذلك من اراد وليس ان الارادة والنفس الناطقة هى التى تستلذّ الموسيقارَ وتنقاد له وتعشقه بل النفس البهيميّةُ هى التى تستلذّ ذلك وتنقاد له، وهذا ضربٌ من السحر ولا يعجب منه العمّةُ ولا تذكره وانّما ذلك كذلك من اجل العادة وانما يعجب العامّة من سائر الاشياء الطبيعيّة لانها لم تتعوّدها ولم تروّض انفسُها بذلك، فكما ان الموسيقار يلذّذ السامع بجذبه اليه من غير ان يكون السامع يقبل ذلك بالنفس الجزويّة [٦٣] الناطقة ولا بالارادة الشريفة لكن بالنفس البهيميّة كذلك الحوّاء اذا رقى الحيّةَ انقادت له لا بارادتها ولا انها فهمت عنه كلامَه او أَحَسّت به لكنّها تحسّ بالاثر الذى أُثّر فيها فقطْ حسّا طبيعيًا كذلك المرء الذى يسمَع الرُقَى لا يفهم كلامَ صاحب الرقية لكن انما وقع به الاثر احسّ بذلك الاثر وليس ذلك الاثر من تلقاء الرقى بل من تلقاء الاشياء الفواعل التى فى العالم غير انّه وان احسّ الاثرَ الواقع عليه

فانّما تبع ذلك الاثر فى النفس البهيميّة فامّا النفس الناطقة فإنّها غير قابلةٍ لذلك الاثر البتّةَ فكذلك الموسيقارُ يوثّر فى النفس البهيميّة، فاما فى النفس الناطقة فإنّه لا يقدر ان يوثّر فيها بل ان استعمل السامعُ النفسَ الناطقة ومال اليها لم تدَع النفسَ البهيميّة ان تقبل اثر الموسيقار ولا اثر صاحب الرقى ولا سائر الآثار البدنيّة الارضيّة، وصاحب الرقى يرقى ويسمّى الشمس او بعض الكواكب ويطلب اليه ان يفعل ما يريد فعلَه لا انّ الشمس والكواكب تسمع دُعاءه وكلامه ولكن انّما وافق دعاء الداعى ورقية الراقى ان تحرّك تلك الاجزاء بنوعٍ من الحركة كما يحسّ بعض اجزاء الانسان بحركاتٍ بعضٍ وذلك بمنزلة وترٍ واحد ممتدّ متى حُرّك آخِره بحركةٍ تحرّك اوّله وربّما حرّك المحرّك بعضَ الاوتار فيتحرّك الوترُ الآخرُ كانّه احسّ بحركة ذلك الوتر كذلك اجزاء العالم ربّما حرّك المحرّك بعضَ اجزائه فيتحرّك بتلك الحركة جزءٌ آخرُ كانّه يحسّ حركةَ ذلك الجزء لانّ اجزاء العالم منظومةٌ كلّها بنظام واحد كانّها حيوانٌ واحدٌ، وربّما حرّك الضارب العود فيتحرّك اوتارُ العود الآخرِ [٦٤] بتلك الحركة كذلك العالم الاعلى ربّما حرّك المحرّك جزأً من اجزاء هذا العالم مباينا لصاحبه مفارقا فيتحرّك بحركته جزءٌ آخرُ وهذا ممّا يدلّ على ان بعض اجزاء العالم يُحِسّ بالآثار الواقعة على بعض لان العالم كما قُلْنا مرارا كالحيوان الواحد، كما انّ بعض اعضاء الحىّ يحسّ بالاثر الواقع على بعضٍ لشدّة

ائتلافها واتّصالها كذلك يحسّ بعض اجزاء العالم بالأثر الواقع على بعض لشدّة ائتلافها واتّصال بعضها ببعض،

ونقول انّ من الاشياء الارضيّة قُوًى تفعل أفاعيلَ عجيبةً وانّما نالت القوى من الاجرام السماويّة لانّها اذا فعلت افاعيلَها فانّما تفعلُها بمعونة الاجرام السماويّة، ومن اجل ذلك استعمل الناسُ الرقى والدعاء والحِيَل ارادة أنّ نقول انهم هم الذين يعملون بها وليس كذلك بل الاشياء التى يستعملونها هى التى تفعل بمعونة الاجرام السماويّة وحركاتها وقواها الآتية بها وهم وان لم يرقوا ولم يدعوا بدُعائهم ذلك فلم يحتاجوا الى حيَلهم فانهم اذا استعملوا الاشياء الطبيعيّةَ ذوات القوى العجيبة فى الوقت الملائم لذلك الفعل اثّروا تلك الآثار فى الشىء الذى أرادوه وربّما أُثّر تلك الآثار فى الشىء الذى ارادوه وربّما اثّر بعضُ العالم فى بعضٍ آثارا معجبةً بلا حيلة يحتالها احدٌ وربّما جذب بعضُ اجزاء العالم بعضا جذبا طبيعيّا فتوحّد به وربّما عرض من دعاء الداعى وطلبِ الطالب امرٌ عجيبة ايضا بالجهة التى ذكرنا آنفا وذلك ان يكون دعاؤه يوافق تلك القوى وتنزل الى هذا العالم فتؤثّر آثارا عجيبة وليس بعجبٍ ان يكون [٦٥] الداعى ربّما سمع منه لانّه ليس بغريب فى هذا العالم ولا سيّما اذا كان مرضيّا صالحا،

فان قال قائل فما يقولون ان كان صاحبُ الدعاء شريرا وفعل تلك الافاعيلَ العجيبةَ قلْنا انّه ليس بعجبٍ ان يكون المرء الشرير يدعو ويطلب

فيجابَ الى ما دعاه وطلبه لانّ المرء الشرير يستقى من النهر الذى يستقى منه المرء الخير والنهر لا يميّز بينهما لكنّه يسقيهما جميعا فقطْ، فان كان هذا هكذا ورأينا المرء شريرا كان ام صالحا ينال من الشىء المباح لجميع الناس فلا ينبغى ان نُعجب من ذلك ولا نقول لِمَ نال ما نال ولمْ تمنعْه الطبيعة ولم تعاقبْه اذ لم يكنْ اهلا لذلك العمل لانّ الشىء الطبيعىّ مباحٌ لجميع الناس ومن شأن الطبيعة ان تعطى ما عندها فقطْ من غير ان تعلم من ينبغى لها ان تعطى ومن ينبغى لها ان تمنع وهذا التمييزُ لقوّةٍ اخرى فوق الطبيعة وعُليا منها،

فان قال قائل فالعالم اذن كلُّه بأسره ينفعل ويقبل بعضه الآثار من بعضٍ قلنا قد قلنا مرارا ان العالم الارضىّ هو الذى ينفعل واما العالم السماوىّ فانه يفعل ولا ينفعل وانما يفعل فى العالم الارضىّ أفاعيلَ طبيعيّة ليس فيها فعلٌ عرضىٌّ لانّه فاعلٌ غيرُ منفعلٍ من فاعل آخر جزوىّ فاذا كان الشىء فاعلا غير منفعل كانت افاعيلُها كلُّها طبيعيّةً وليس شىء منها عرضيّا لانه ان عرض فيها عارض فلا يكون بغاية الاتقان والصواب،

فان كان هذا هكذا قلنا ان جزءَ العالم الاعلى الذى هو الرئيس الشريف لا ينفعل وانما يفعل فقطّ والجزء السفلىّ يفعل وينفعل جميعا فيفعل فى ذاته وينفعل من الجرم السماوىّ الشريف فامّا الجرم السماوىّ والكواكب فلمْ تنفعلْ فليست بقابلة الآثار لا بأجرامها ولا [٦٦] بأنفسها من غير ان تنتقص فى أجرامها وانفسها لانّ اجرامها باقية ثابتة على حال واحدة

فان القيت انّ اجرامها تسيل كقول القائل فانّ سيلانه يكون خفيًّا ولا يحسّ لقلّته وكذلك امتلاؤها يكون خفيًّا ايضا لا يحسّ

فان قال قائل ان كانت الحِيَل والرُقى تؤثّر فى الاشياء ولا سيّما فى الانسان فما حالُ المرء الفاضل البارّ التقىّ ايمكن ان يؤثّر فيه السحرُ وغيرُه من الحيل التى يحتال اصحاب طبيعيّات ام غيرُ ممكن ذلك نقُلْنا انّ المرء الفاضلَ البرّ التقىّ لا يقبل الآثار الطبيعيّة العارضة من اصحاب السحر والرقى ولا ينفعل من الافاعيل المُؤْذية بنفسه الناطقة ولا يهيّونه منه حركة فلا يزيله عن حقه الحسنة المرضيّة فان انفعل فانّما ينفعل ما فى فيه من جزء بهيمىّ من اجزاء العالم من غير ان يكون الساحر يقدر على ان يؤثّر فيه الآثار الرديّة كالعشق وما اشبهه لان العشق لا يؤثّر فى الانسان الا ان ينقاد له النفس الناطقة وذلك انّ من الآثار ما يقع فى النفس البهيميّة فيقبلها ذوو النفس الناطقة ومنها ما لا يُقبَل الا ان يكون النفس الناطقة تميل الى ذلك الاثر وتقبله والّا لم يقدر النفس البهيميّة على قبول ذلك الاثر قبولا تامّا لانّ صاحب الرقى يرقى ويؤثّر فى النفس البهيميّة ذلك الذى اراد لكنّ النفس الناطقة تبقى بخلاف رقية الراقى فتدفع ذلك عن النفس البهيميّة وتمنعه عن قبوله فتنفى القوّة التى نالت [illegible] فامّا ما كان من ميت او مرض او آثار جسميّة غير تقبله فيقبل فيه [illegible] من اجزاء هذه العالم والجرم لا يقصد به الجسد الا [illegible] فتردّ عنه تلك الآثار الرديّة وتمنعه من ان تؤثّر فيه [illegible]

فامّا الحواسّ الخمس فانها تقبل آثار القوى وتحسّ وتذكر وتلتقى بالطبيعة وتلتذّ وتسمع من الداعى وتجيبه ولا سيّما ما [٦٧] قرُب منها من العالم الارضىّ فانّ كلّ ما قرُب منها كان اسرع الى الاجابة من غيره وينبغى ان يُعلم انّ كلّ امرء مائلٍ الى شىء آخر غيرِه فهو قابل آثار السحر وانّما يقبل من السحر ما كان ميلُه اليه وهَواه فيه لانّه ينقاد لذلك سريعا ولا يمتنع، فاما المرء الذى لا يميل الى غيرِه بل انّما يميل الى ذاته فقط واليها ينظر دائما وكيف يصلحها فذلك المرء لا يُمكن الساحرُ ان يسحره ولا يوثّر فيه الرقى ولا ان يحتال له بنوع من الحِيَل وكُلّ امرء فى حيّزِ العمل يوثّر لا فى حيّز الرأى لانه يقبل الآثار العارضة له من السحر فى طريق العمل واللذّات فيحرّكه الاعمالُ التى يستلذّها، والدليل على ذلك الحُسْنُ والجمالُ فانّ المرءة الحسنة الجميلة يجرى اليها المرء العملىُّ الذى لا يُبقى الرأى فتجذِبه جذبا طبيعيّا من غير ان تحتاج الى صناعة الساحر وان تحتال له بشىء من الحيل الصناعيّة وذلك انّ الطبيعة هى التى سحرت الناظرَ بذلك الحسن والجمال حتّى خضع لها ثمّ الّفت بينه وبينها غيرَ انها لم تجمعْهما فى المكان بل انّما الّفتْهما بالمودّة والعشق الذى صيّرت فيهما وقد قال بعض الشعراء، أرَى الحَسَنَ الجميلَ ان كان واحدا، يُحِبّونه فانّهُ لَكثيرُ، اراد بذلك انّ كلّ من رأى فلانا احبّه ولم يُرِدْ مفارقتَه من جماله وحسنه وانّ الذين احبّوا فلانا كثيرٌ عددُهم وفلان اذا كثيرٌ ليس بواحدٍ، فامّا المرء ذو الرأى الذى قد ارتفع عن العمل فانّه لا يوثّر فيه ساحر ولا

غيرُه من اصحاب الحيل الصناعيّة وذلك انّه والساحر واحدٌ ايضا لانّه
والشىء الذى يراد واحدٌ بل هو هو فهذا قولٌ صحيحٌ ولا اعوجاج فيه
وذلك انه يقول من القول ما ينبغى ان يعمل به، فامّا المرء الذى جعل
العملَ أَمامَه والرأىَ خلفَه فانه لا ينظر [٦٨] الى نفسه لكنّه ينظر الى غيره
ويقول قولا معوجّا ولا ينبغى ان يعمل به لانّ هواه مائلٌ الى غيره وقلبه
مائلٌ الى هواه فمَن فعل ذلك قبِل الآثار من غيره واجتذب الى غيره بحيلة
من الحيل، والدليل على انّ بعض الاشياء يجذب بعضا الآباء وحرصُهم
على تربية الابناء والقيام عليهم بالنصبِ والتعب وحرصُ الناس على التزويج
واجتهادُهم فيه وفى كلّ امرٍ يستلذّونه وكيف يسعون نيلَهم ونهمَتهم حتّى
ينالوا ما ارادوا من ذلك، فهذا وما اشبهه دالٌّ على تلك القوّة الجاذبة فى
الاشياء، وامّا الاعمال التى تكون من اجل الغضب فانّها تتحرّك بحركة
بهيميّة ايضا وامّا شهوة الرياسة والولايات فانّها يهيّجها محبّة الرياسة
الغريزيّة التى فينا غير انّ حركات هذه الشهوة شتّى وذلك أنّ فيها ما
يكون بدوُّه الفزع وذلك ان المرءَ ربّما كان حريصا على الرياسة ليغلبها
لئلّا يُستضام ويشتدّ فيقبل الآثار لموضع محبّته ومنها ما يكون بدوّه
الشوق الى الغِنى وكثرة الاموال وغير ذلك ممّا يشتهى اليه الدنيويّون
ومنها ما يكون بدوُّه حاجة الطبيعة والحاجة من الفقر حتّى من الناس
من يحرص على الدنيا ويكون حاجته حاجة الطبيعة وقد لا [illegible] من [illegible]
يقيمها ويعدّها،

فان قال قائل انّ المرء ذا العمل الحسن غيرُ قابلٍ لآثارِ السحر كما انّ ذا الرأى الحسن غيرُ قابلٍ لآثارِ السحر ايضا قلنا له ان كان المرء ذو العمل الحسن يعمل الاعمالَ المنظومة الحسنة الممدوحة ولا يعبدّها الى غيره فذلك المرء غيرُ قابلٍ لآثار السحر لانه انما يحرص على نيل الحسن الحق ومن أجله يتعب وينصب ويعلم بالشىء الذى يضطرّه الى العمل ولا يلتفت الى الامور الارضيّة [٦٩] وانما ذكرُه العالم العقلىّ والحيوة الدائمةُ التى هناك وان كان المرء العملىّ يعمل وهو يريد حسنَ الاشياء التى يعملها ويشتاقُ اليها وقَبِل آثار السحر لانّه جهل الحسنَ الحقّ وانما رأى رسم الحسن وظِلّه وظنّ انه الحسنُ الحقُّ فسحرته الامور عند طلبه الحسَن المظنون وتركه الحسنَ المحقوق، ونقول بقول مختصر انّه من عمِل العمَل الداثر فظنّ انّه باقٍ وأبقى بذلك العمل فانّه قد جهل العمَل الحقّ واتبع الامور السيّئة وانّما يتبعها لانّ الطبيعةَ سحريّةٌ بما فيها من ظاهر حسنها لانّه لمّا رأى ظاهرَ الاشياء الارضيّة الطبيعيّة حسنةً بهيّةً ظنّ انه هو الحقُّ وطلبه طلبا شديدا فمن طلب الشىء الذى لا خيرَ فيه بأنّه الخير الحقُّ فذلك مسحور بحقّ وانما سحرته الاشياء لانه طلبها لشهوةٍ بهيميّة فمن يعملْ ذلك قادته الاشياء الى حيثُ لم يُرِدْ وهو لا يعلم فهو السحر بعينه لا شكّ فيه احدٌ،

واما المرء الذى لا ينقاد للامور الارضيّة ويعلم ان الحسن والخير ليس فيها فذلك وحده هو الذى لا يسحر ولا يؤثّر فيه الرقى والحيلُ لانّه انما يعلَم

الشىء الدائم واليه يطلب وعليه يحرص وهو المرء الثابتُ القائمُ على الحقّ وهو الذى لا يقدرُ الاشياء الارضيّة ان تسحره اليها لانه انما يرى انه فى العالم وحدَه وليس شىء آخرُ غيرَه واذا كان المرء على هذه الصفةِ والحال وكان ناظرا الى ذاته ايضا لا ينقلُ بصره الى غيرِ ذاته تصحبه فذلك المرء وحده هو الذى ينجو من السحر الذى للطبيعة التى هو غيرُ قابل لشىء من آثارها بل هو الذى يسحرِها ويبتِّر فيها لاستعلائه عليها ومباينَته لها،

فقد بان وصحّ ممّا ذكرناه انّ كلّ جزء من اجزاء هذا العالم ينفعل من الاجرام السماويّة على نحو طبيعته [٧٠] وهيئته ويفعل فى غيره على نحو قوّته كما ينفعل اجزاء الحىّ بعضُها من بعض ويفعل بعضُها فى بعض على نحو هيئة العضو وطبيعته وكلّ جزء من اجزائه يفعل فى صاحبه وينفعل من غيره وذلك انّ من اجزاء الحىّ ما هو يسمّى بقول وفصل الكلام ومنها ما هو بسم الله الرحمن الرحيم،

،تمّ الميمر السادس بعون الله وحسن توفيقه،

الميمرُ السابعُ من كتاب أُثولوجيا

فى النفس الشريفة، ونقول انّ النفس الشريفة السيّدة وإنْ كانت تركت عالَمها العالِى وهبطت الى هذا العالم السفلىّ فانّها فعلتْ ذلك

بنوعٍ استطاعتها وقوّتها العالية لتصوّر الأَنِيَّة التى بعدها ولتدبّرها وان افلتت من هذا العالم بعد تصويرها وتدبيرها ايّاه وصارت الى عالمها سريعا لم يضرّها هبوطُها الى هذا العالم شيئاً بل انتفعت به وذلك انّها استفادت من هذا العالم معرفةَ الشىء وعلمت ما طبيعتُه بعد أَنْ افرغت عليه قُواها وتراءَتْ اعمالها وأَفاعيلُها الشريفة الساكنة التى كانت فيها وهى فى العالم العقلىّ فلولا انّها اظْهرت افاعيلَها وافرغت قُواها وصيّرتْها واقعةً تحت الابصار لكانت تلك القوى والافاعيل فيها باطلا ولكانت النفسُ تنسى الفضائلَ والافعالَ المحكمة المتقنة اذا كانت خفيّةً لا تظهر ولو كان هذا هكذا لَما عرفت قوّةَ النفس ولما عرفت شَرَفها وذلك انّ الفعل انّما هو اعلان القوّة الخفيّة بظهورها ولو خَفِيَت قوّةُ النفس ولم تظهر لفسدت ولكانت كأَنّها لم تكن البتّة،

ودليلٌ على انّ هذا هكذا الخليقةُ فانّها لمّا صارت حسنةً بهيّةً كثيرةَ الوشْى متقنةً واقعة تحت [٧١] الابصار صار الناظر اليها اذا كان عاقلا لم يعجَبْ من زُخْرُف ظاهرها بل ينظر الى باطنها فيعجب من بارِئها ومبدعها فلا شكّ انّه فى غاية الحُسْن والبهاء لا نهايةَ لقوّتها ان فعَل مثل هذه الافاعيل الممتلئة حسنا وجمالا وكمالا فلو انّ البارى عزّ وجلّ لم يبدِع الاشياء وكان وحدَه فقطْ لخفِيَتْ الاشياء ولم يكن حسنُها وبهاؤُها ظاهِرا بيّنا، ولو انّ تلك الأَنيّة الواحدة وقفت فى ذاتها وامسكت قوّتَها وفعلها ونورها لَما كان شىء من الاشياء من الأَنيّات الباقية ولا من الأَنيّات

المستحيلة الداثرة موجودةً ولَما كانت كثرة الاشياء المبتدعة فى الواحد على ما هى عليه الآنَ ولِما كانت العللُ تُخْرج معلولاتِها ولا تُسْلِكها مسالِكَ الكون والانيّات، فاذا لم يكن الاشياء الدائمة والاشياء الداثرةُ الواقعة تحت الكون والفساد موجودةً لم يكن الواحد الاوّلُ علّةً حقّا وكيف يمكن ان لا يكون الاشياء موجودةً وعلّتُها علّةٌ حقّا ونورا حقّا وخيرا حقّا،
فان كان الواحدُ الاوّل كذلك اى علّةً حقّا فانّ معلولَها معلولٌ حقٌّ وانْ كان نورا حقّا فقابلُ ذلك النور قابلُ حقٍّ فاذا كان خيرا حقّا والخير يفيض فالفائض عليه حقٌّ ايضا فان كان هذا هكذا فلم يكن من الواجب ان يكون البارى وحدَه ولا يخلق شيئاً شريفا قابلا لنوره اى العقلَ كذلك لم يكن من الواجب ان يكون العقلُ وحده ولا يصوّر شيئاً قابلا لفعله وقوّته الشريفة ونوره الساطع فصوّر لذلك النفس وكذلك لم يكن ينبغى ان يكون النفسُ فى ذلك العالم العقلىّ العالى وحدَها ولا يكون شىء قابلٌ لآثارها فمن اجل ذلك هبطت الى العالم السفلىّ لتُظْهر افعالَها وقوّتها الكريمة وهذا لازمٌ لكلّ طبيعةٍ ان تفعل افاعيلَها وتؤثّر فى الشىء الذى يكون تحتها وان يكون الشىء ينفعلُ ويقبلُ الآثار من الشىء الذى يليه عُلُوّا وذلك ان الشىء الاعلى [٧٣] يؤثّر فى الشىء الذى هو اسفلُ، وليس شىء من الاشياء العقليّة ولا الطبيعيّة يقف فى ذاته ولا يسلك مسلك الفعل الّا ان يكون الشىء آخِرَ الاشياء ضعفا لا يكاد فعلُه يتبيّن،

والدليلُ على انّ الاشياء الطبيعيّة لا يمكن ان تقف ولا تسلك مسلك الفعل البذرُ الذى يُسْتَوْدَعُ بطنَ الارض فانّ البذر يبدأُ من مكانٍ لا قدرَ له ولا وزنَ له كانّه شيء روحانىّ ليس بجرمٍ فلا يزال يسلك مسلك الفعل حتّى يخرج من ذاته وذلك انه فعَل فعلَه وصوّر صورته فهو كائنٌ فى تلك الصورة راجعٌ الى ذاته قائمٌ على ان يفعل مثل تلك الصورة مرارا كثيرة لانّ فيه الكلمات العاليةَ الفواعلَ لازقةٌ لا مفارقة الّا انّها خفيّةٌ لا تقع تحت ابصارنا فاذا فعل فعلَه ووقع تحت ابصارنا بانت قوّتُه العظيمة العجيبة التى لم يكن من الواجب انْ تقف فى ذاتها ولا تسلك مسلك الكون والفعل فبالحَرَى ان لا يكون من الواجب ان يقف الاشياء العظيمة العقليّةُ وتحبسَ قوّتَها وآثارها وتحصرها فى ذاتها حصرا وان لا تجرِىَ مجرَى الفعل دائما الّا ان تأتى الشىء الذى لا يقدر على قبول آثارها الّا قبولا ضعيفا ولا ان تؤثّر فى شىء اخرَ لقلّة قبوله أَثَرَ الفاعل،

فان كان هذا هكذا قُلنا انّ النفس تُفيض قوّتَها على هذا العالم كلّه بقوّته العالية الشريفة وليس شىء من الاشياء الجرميّة المتحرّكة وغير المتحرّكة بعادم لقوّة النفس ولا بخارج من طبيعتها الخيرِ وانما ينال كلُّ جرم من الاجرام من قوّتها وخيرها على نحو قوّته لقبولِ تلك القوّة وذلك الخيرِ، فنقول انّ اوّل اثرٍ يؤثّره النفسُ انّما تؤثّره فى الهيولى لانّها اوّلُ الاشياء الحِسّيّة فلمّا كانت اوّل الاشياء الحسّيّة استوجبت ان تنال الخيرَ من النفس اوّلا وانّما اعنى بالخير الصورةَ ثم ينال بعد ذلك كلُّ

واحد من الاشياء الحسّيّة من ذلك [٧٣] الخير على نحو قوّتها لقبول ذلك الخير،

ونقول لمّا قبلت الهيولى الصورة من النفس حدثت الطبيعة ثمّ صوّرت الطبيعة وصيّرتها قابلةً للكون اضطرارا وانّما صارت الطبيعة قابلةً للكون لما جُعل فيها من القوّة النفسانيّة والعِلَل العالية ثمّ وقف فعل العقل عند الطبيعة ومبدأِ الكون فالكونُ آخِرُ العلل العقليّة المصوّرة واوّلُ العلل المكوّنة ولم يكن يجبُ ان يقف العللُ الفواعلُ المصوّرة للجواهر من قبل ان تأتى الطبيعة، وانّما كان ذلك كذلك من اجل العلّة الاولى التى صيّرت الأنّيّاتِ العقليّة عللا وفواعلَ مصوّرة للصور العرضيّة الواقعة تحت الكون والفساد فانّ العالم الحسّىّ انما هو اشارة الى العالم العقلىّ والى ما فيه من الجواهر العقليّة وبيانُ قُواها العظيمة وفضائلها الكريمة وخيرها الذى يَغْلى غليانا ويفور فورا،

ونقول ان الاشياء العقليّة تلزم الاشياء الحسّيّة والبارى الاوّل لا يلزمُ الاشياء العقليّة والحسّيّة بل هو الممسكُ لجميع الاشياء غيرَ انّ الاشياء العقليّة هى أنّيّات خفيّة لانّها مبتدعة من الأنّيّة الاولى بغير توسُّط والاشياء الحسّيّة فهى أنّيات داثرة لانها رسومُ الأنّيّات الخفيّة ومثالُها وانما قوامُها ودوامُها بالكون والتناسُل كى تبقَى وتدومَ شبْهها بالاشياء العقليّة الثابتة الدائمة،

ونقول الطبيعة ضربان عقليّة وحسّيّة والنفس اذا كانت فى العالم العقلىّ

كانت افضل واشرف واذا كانت فى العالم السفلىّ كانت اخسّ وادنى من اجل الجسم الذى صارت فيه والنفسُ وانْ كانت عقليّةً فى العالم العقلىّ فلا بدّ لها ان تنال من العالم الحسّىّ شيأً وتصير فيه لانّ طبيعتَها متلائمةٌ للعالم العقلىّ والعالم الحسّىّ [٧٤] فلا ينبغى ان تُذمّ النفس ولا تُلام على ترك العالم العقلىّ وكَيْنونتها فى هذا العالم لانها موضوعةٌ بين العالمَيْن جميعا، وانّما صارت النفس على هذه الحال لانّها وان كانت جوهرا من تلك الجواهر الشريفة الالاهيّة فانّها آخِرُ تلك الجواهر واوّل الجواهر الطبيعيّة الحسّيّة فلمّا صارت مجاورةً للعالم الطبيعىّ الحسّىّ لم يكن فى الواجب ان تمسك عنه فضائلَها ولا تفيضها عليه فلذلك فاضت عليه قواها وزيّنتْه بغاية الزينة وربّما نالت من خساسته وذلك الّا ان تحذر وتحرز من ان يشوبَها شئ من حالاته الدنيّة المذمومة،

ونقول انّه لمّا كان الواجب على النفس ان تفيض قواها على هذا العالم الحسّىّ وان تزيّنه لم تكتفِ بانْ زيّنت ظاهره بل عرضت فى باطنه واثّرت فيه من القُوى والكلمات الفواتل ما يتحيّر له طالبُ معرفة الاشياء وكَلّ عن وصفها النطق عليها، والدليلُ على انّ هذا هكذا اعنى انّ النفس زيّنت باطنَ الاجرام اكثرَ من ظاهرها هو انّها ساكنةٌ فى باطن الاجرام لا فى ظاهرها وتحقيقُ ذلك انّها انما تظهر أفاعيلَها من داخل لا من خارج وذلك انّا ربّما رأيْنا النباتَ وغيره من الاشياء النامية الحيوانيّة ليس بظاهرها حسنٌ ولا بهاءٌ فلا تَلْبَثُ ان ينبعث من داخلها الالوانُ الحسنة البهيّة

والارابيج الطيّبة والثمار العجيبة فلو لا انّ النفس استبطنت الاجرام الطبيعيّة واثّرت فيها آثارَها العجيبة اللذيذةَ الافاعيلِ دائما اعنى الطبيعة لفسد الجرمُ سريعا وفنِيَ ولم يكن يبقى ولا يتمّ كالذى هو عليه الآنَ، وذلك ان النفس لمّا رأَتْ بهاء الجسم وزينته وأثْر الطبيعة فيه أفاضت عليه قوّتها الشريفة وصيّرت فيه اللذات الفواعل لتفعل الأفاعيلَ العجيبةَ التى بهت الناظر [٧٥] اليها،

ونقول انّ النفس وان كانت قد استبطنت الجرم فانّها على الخروج منه وتخليفه ومصيرها الى عالمها العالى العقلىّ وتقريبن العالمَيْن قادرةٌ فإذا قرنت بين العالمين وبين فضائلها علِمت فَضْلَ ذلك العالم بالتجربة فتكون قد عرفت الفضائلَ العالية الشريفة معرفةً صحيحةً وفضلَ ذلك العالم على هذا العالم وذلك انّه اذا كانت ضعيفَ الطبيعة وجرّبت الشىء وعلِمته بالتجربة فانّ ذلك ممّا يزيدها بمعرفة الخير علما وبيانا وهو خيرٌ من ان تكون تعلم الشىء بعلمٍ فقط لا بالتجرِبة،

ونقول كما انّ العقلَ لا يقوى على الوقوف فى ذاته لِما فيه من القوّة التامّة والنور الفائض لانّه يحتاج الى الحركة والسلوك اما علوّا وامّا سفلا ولا يقوى على ان يسلك علوّا فيفيض نورَه على ما فوقه لانّه ليس فوقه شىءٌ مبدَعٌ فيفيضَ عليه نورَه لانّ الذى فوقه انّما هو المبدِع الاوّل فمن اجْل ذلك سلك سفلا بالناموس المضطرّ الذى جعل فيه المبدِع الاوّل وأفاض نورَه وقوّته على الاشياء التى تحته الى ان بلغ النفسَ فلمّا بلغها وقف

ولم يتعدّها لانّ النفس هى اخِرُ العالم العقلىّ كما قلنا مِرارا،

فلمّا هبط العقل الى ان صار الى النفس وأثّر فيها ما اثّر خلّى بينها وبين سائر الافاعيل ورجع ايضا وصعد عُلُوّا الى ان بلغ العلّةَ الأُولى ووقف هناك ولم يهبط سُفْلا لانّه علم بالتجربة انّ المكث هناك والتعلُّق به اى بالعلّة الاولى افضل واكثر افادةً من النور والقوّة وسائر الفضائل، كذلك النفس لمّا كانت ممتلئةً نورا وقوّةً وسائر الفضائل لم تقدر على الوقوف فى ذاتها لعلّةِ أنّ تلك الفضائل فيها تشويقها الى [٧٦] الفعل فسلكت سفلا ولم تسلك علوّا لان العقل لم يكن يحتاج الى شىء من فضائلها لانّه هو علّةُ فضائلها، فلمّا لم تَقْوِ على السلوك عُلُوًّا سلكت سفلا فأفاضت من نورها وسائر فضائلها على كلّ ما تحتها وملأَت هذا العالم نورا وحسنا وبهاء، فلما اثّرت فى هذا العالم الحسّىّ ما اثّرت كرّت راجعةً الى عالمها العقلىّ وتمسّكت به ولزمته وعلمت علما لا شكّ فيه ان العالم العقلىّ اكرم واشرف من العالم الحسّىّ وادامت النظرَ اليه ولم تَشْتَقْ الرجوعَ الى هذا العالم البتّةَ،

ونقول انّ النفس اذا صارت فى هذه الاشياء الحسّيّة الدنيّة وصلت الى الاشياء الضعيفة القوّة القليلة النورِ وذلك انها لمّا فعلت فى هذا العالم واثّرت فيه الآثار العجيبة لم تَرَ من الواجب ان تحلّها فتدثرَ سريعا لانها رسومٌ والرسم اذا لم يمدّه الراسم بالكون اضمحلّ وفسد وانمحا فلا

يتبيّن جماله فيبطل ولا تبيّن حكمة الراسم وقوّته، فلمّا كان هذا هكذا وكانت النفس هى التى اثّرت هذه الآثار العجيبة فى هذا العالم احتالت ان يكون هذه الآثار باقية وذلك انّها لمّا رجعت الى عالمها وصارت فيه ابصرت ذلك البهاء والنور والقوّة فاخذت من ذلك النور وتلك القوّة والقته الى هذا العالم فامدّته بالنور والحيوة والقوّة فهذه حالُ النفس وعلى هذا تدبُّرُ حالِ هذا العالم وتلزّمه،

ونريد ان نبيّن رأينا فى ذلك ونبيّنه ونخبره فنقول انّ النفس لا تهبط بأسرها الى هذا العالم السفلىّ الحسّىّ لا النفس الكلّيّة ولا انفسُنا لكنّه يبقى منها شىء فى العالم العقلىّ لا يفارقه لانه لا يمكن ان يكون الشىء يفارق عالمه مفارَقة تامّة الا بفساده والخروج من ذاته فالنفس وان كانت هبطت الى هذا العالم فانّها متعلّقة [٧٧] بعالمها لانه قد يمكن ان تكون هناك ولا تخلو من هذا العالم،

فان قال قائلٌ فلِمَ لا نحسّ بذلك العالم كما نحسّ بهذا العالم قلنا لانّ العالم الحسّىّ غالب علينا وقد امتلأت انفسُنا من شهواته المذمومة واسماعنا من كثرة ما فيه من الضوضاء واللغط فلا نحسّ بذلك العالم العقلىّ ولا نعلم ما يؤدّى الينا النفس منه، وانما نقوى على ان نحسّ بالعالم العقلىّ وبما تؤدّى الينا النفسُ منه متى علَونا على هذا العالم ورفضنا شهواته الدنيّة ولم نشتغلْ بشىء من احواله فنحن نقوى على ان نحسّ به وبالشىء الهابط علينا منه بتوسُّط النفس ولا نقدر ان

نحسّ بالشىء الكائن فى بعض اجزاء النفس قبل ان ياتى ذلك على النفس كلّها كالشهوة فانّنا لا نقوى على ان نحسّ بها ما دامت ثابتةً فى قوّة النفس الشهوانيّة فاذا هى سلكت الى القوّة الحسّيّة والى القوّة الفكريّة والذهنيّة حسسناها وامّا قبل ان تصير فى هاتين القوّتين فانّها لا نحسّ بها ولو لبثت هناك زمانا طويلا٬

ونقول انّ لكلّ نفس شيا يتّصل بالجرم سفلا ويتّصل بالعقل علوّا والنفس الكلّيّة تدبّر الجرم الكلّىّ ببعض قوّتها بلا تعب ولا نصب لانها لا تدبّره بالفكرة كما تدبّر انفسُنا ابدانَنا بل انّما تدبّره تدبيرا عقليّا كلّيا لا فكرةً ولا رويّةً وانما صارت تدبّره بلا رويّة لانّه جرمٌ كلّىٌّ لا اختلافَ فيه وجزءه شبيهٌ بكلّه وليست تدبّر مزاجاتٍ مختلفةً ولا الاعضاء غير متشابهة فتحتاجَ الى تدبير مختلف لكنّه جرم واحد متّصل متشابهُ الاعضاء وطبيعة واحدة لا اختلاف فيها٬ فامّا النفس الجزويّة التى فى هذه الابدان الجزويّة فانها شريفةٌ ايضا تدبّر الابدان تدبيرا شريفا [٧٨] غير انّها لا تدبّرها الا بتعب ونصب لانّها انما تدبّرها بفكرة ورويّة وانما صارت ترى وتفكر لانّ الحسّ قد شغلها بالنظر الى الاشياء الحسّيّة وأُدخل عليها الآلام والاحزان بما يورد عليها من الاشياء الخارجة من الطبيعة فهذه الاشياء تُغْفِلها وتخيّلها وتمنعها من ان تلقِىَ بصرها الى ذاتها والى جزءها الباقى فى العالم العقلىّ وذلك انّ الامور الدنيّة قد غلبت عليها كالشهوة المذمومة واللذّة الدنيّة فرفضت امورها الدائمة لتنال برفضها لذّاتِ هذا العالم الحسّىّ وهى

لا تعلم انها قد تباعدت من اللذّة التى هى لذّة الحقّ اذ صارت الى اللذّة الداثرة التى لا بقاء لها ولا ثبات، فإن قويت النفس على رفض الحسّ والاشياء الحسّيّة الداثرة ولم تتمسّك بها دبّرت هذا البدن بأهون السعى بغير تعب ونصب وتشبّهت بالنفس الكلّيّة وكانت كهيئتها فى السيرة والتدبير ليس بينهما فرق ولا خلاف،

، تمّ الميمر السابع بعون الله تعالى،

، الميمر الثامن من كتاب اثولوجيا،

، فى صفة النار هى مثل صفة الارض ايضا،

وذلك انّ النار انما هى كلمةٌ ما فى الهيولى وكذلك سائر الاشياء الشبيهة بها والنار لم تكن من تِلْقاء نفسها بلا فاعلٍ ولا هى من احتكاك الاجسام كما قد ظنّ قومٌ وانما تظهر النار فى احتكاك الاجسام الحسّيّة لانّ فى كلّ جسمٍ نارا فاذا احتكّت الاجسام بعضُها ببعض سخنت فاذا سخنت ظهرت النار فيها وليست النار منه وليست الهيولى ايضا نارا [٧٩] بالقوّة ولا هى تُحْدِث صورةَ النار لكنْ فى الهيولى كلمةٌ فعّالةٌ تفعل صورة النار وصورة سائرِ الاشياء والهيولى قابلة لذلك الفعل والكلمة التى فيها هى النفس الكلّيّة التى تقوى انْ تصوّر فى الهيولى نارا وسائرَ الصور السمائيّة وهذه

النفس انما هي حيوة النار وكلمةٌ فيها وكلتاهما شیء واحد اعنی الحيوة والكلمة ولذلك قال افلاطون انّ فی كلّ جرم من الاجرام المبسوطة نفسا وهي فاعلة لهذه النار الواقعة تحت الحسّ فان كان هذا هكذا قلنا انّ الشیء الذی يفعل ههنا النار انما هی حيوةٌ ما ناريّةٌ وهی النار الخفيّة فالنار اذًا التی فوق هذا النار فی العالم الاعلی هی أَحْرَی ان تكون نارا فإنْ كانت نارا حقّا فلا محالةَ انّها حيوةٌ وحيوتها ارفع واشرف من حيوة هذه النار لان هذه النار انما هي صنمٌ لتلك النار فقد بان وصحّ انّ النار التی فی العالم الاعلی هي حيوةٌ وان تلك الحيوة هي القيّمةُ بالحيوة على هذا النار، وعلى هذه الصفة يكون الماء والهواء هناك اقوى فانّهما هناك حيّان كما هما فی هذا العالم الّا انهما فی ذلك العلم اكثرُ حيوةً لانّ تلك الحيوة هي التی تفيض على هذَيْن الذين هُهنا الحيوةَ،

والدليل على انّ الاسطقساتِ التی ههنا حيّةٌ الاشياء التی تتولّد منها وذلك انّه قد يتولّد فی النار حيوانٌ وفی الماء والهواء حيوان والحيوانُ الذی يتولّد فی الهواء اكثرُ قليلا وأبين واما الحيوان الذی يتولّد فی الماء بيّنةٌ غير ان الحيوان الذی يتولّد فی النار خفيّةٌ قليلةٌ وانّ الحيوان الذی يتولّد فی النار لا يؤثّر فيها الاسطُقسات فكذلك الحيوان الذی فی الهواء لا يؤثّر فيها الماء [٨٠] والارض، والدليل على ذلك الاشياء المكوّنة من الرطوبات التی فينا مثل اللحم وسائر الاعضاء الشبيهة به وذلك انّ اللحم انما هو دم جامدٌ واللحم ذو حسّ والدم الذی كان منه اللحم

لا يحسّ كذلك [illegible]

منها يحسّ [illegible]

فان كان هذا [illegible]

الحسّي كلّه [illegible]

فبالحرى ان يكون [illegible]

فبالحرى ان يكون [illegible]

هذا العقل الحيّة [illegible]

غاية التمام [illegible]

بنوع اعلى [illegible]

مثل هذه [illegible]

افتراق كما [illegible]

ذات [illegible]

وهو [illegible]

جزئيا حيوانية [illegible]

هوائية حيّة [illegible]

لا تكون حيّة [illegible]

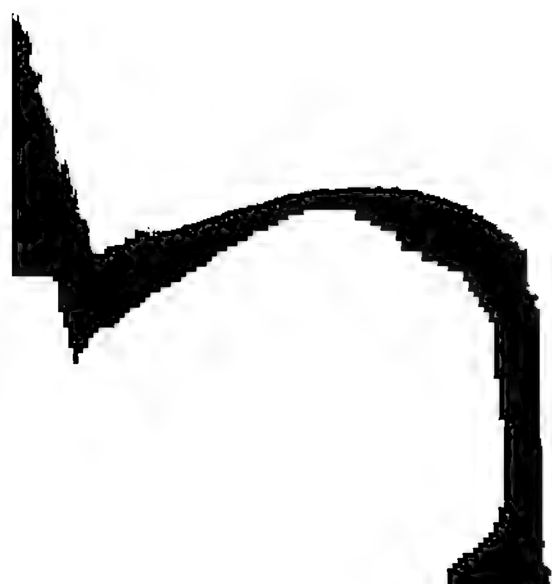
الحيوان التي [illegible]

واشرف من هذه [illegible]

فمن الفكر [illegible]

الاشياء التى ذكرنا [٨١] قلنا انّ العالم العقلىّ الاعلى هو الحىّ التامّ الذى فيه جميع الاشياء لانه أُبدع من المبدع الاوّل التامّ ففيه كلُّ نفس وكلُّ عقل وليس هناك فقرٌ ولا حاجة البتّة لان الاشياء التى هناك كلّها مملوّةٌ غِنًى وحيوةً كانها حيوةٌ تغلى وتفور وجرىُ حيوة تلك الاشياء انما ينبع من عين واحدة لا كانّها حرارة واحدة وريح واحدة فقط بل كلّها كيفيّة واحدة فيها كلُّ كيفيّةٍ يوجد فيها كلُّ طعمٍ ونقول انك تجد فى تلك الكيفيّة الواحدة طعم الحلاوة والشراب وسائر الاشياء ذوات الطعوم وقُواها وسائر الاشياء الطيّبةِ الروائحِ وجميع الالوان الواقعة تحت البصر وجميع الاكوان الواقعة تحت اللمس وجميع الاشياء الواقعة تحت السمع لان اللحون كلّها واصناف الايقاع وجميع الاشياء الواقعة تحت الحسّ هذه كلُّها موجودة فى كيفيّة واحدة مبسوطة على ما وصفنا لانّ تلك الكيفيّة حيوانيّةٌ عقليّةٌ تَسَعُ جميعَ الكيفيّات التى وصفنا ولا تضيق عن شىء منها من غيرِ ان تختلط بعضُها ببعضٍ ويفسد بعضُها ببعض بل كلُّها فيها محفوظةٌ كان كلّ واحد منها قائما على حدّه،

والاشياء التى هناك وان كانت مبسوطةً فانك لا تجد شيأً منها الّا وهو مؤثّر بكثرة الصفات التى فيه من غير ان يعظم او يربو كما يعظم الاشياء الجسمانيّة وتربو، والعقل الذى هناك ليس بمبسوطٍ كانّه شىء لا شىء فيه ولا النفس التى هناك مبسوطة على هذه الصفة بل العقل والنفس وسائر الاشياء التى هناك مبسوطةٌ مُوَشّاةٌ بجميع الصفات



الشخصىّ ليس هو كله حيوةً وينبغى اذا كان الشىء عقليّا ان يكون كلّه حيوةً وأَنْ لا يكون فيه شىء ليس بحىّ،

ونقول انّ حركات العقل هى جواهرُ وليس جوهرٌ من الجواهر التى بعد العقل الّا وهو من فعل العقل، وانما يفعل العقل الجواهر بحركاته لانه اوّلُ فعلِ الفاعل الاوّل الحقّ فلذلك صار له من القوّة ما ليس بغيره، والعقل يتحرّك فى الجواهر والجواهر تبعٌ للحركات وانما يتحرّك الحقُّ فى مِضْمار الحقّ ولا يخرج من ذلك المضمار وهذا الموضع انما هو موضعٌ للعقل وحدَه ليس هذا الموضع بمبسوط كانّه بسيط سادج لكنه مبسوط موشّا، والعقل دائمُ الحركة فيه [٨٣] لا يسكن وانْ سكن لم يفعل البتّة فان لم يفعل لم يكن عقلا البتّة ولا يمكن انْ لا يفعل العقلُ فعلَه وانما هو حركة فحركته عقليّةٌ وحركة سائر الجواهر هى متمّمةٌ بجميعها، وكلّ جوهر وكلّ حيوة انما هو من حركات العقل فجوهر العقل حافظ لجميع الجواهر التى تحته وحيوة العقل حافظة لكلّ حيوةٍ تحتها وكُلّ سالك هناك عقلا كان او حيوةً فانّه يسلك فى مسلك حيوانىّ ومَرّه على اشياء حيّةٍ، وكما انّ السالك فى هذه الارض انما يسلك فى مسلك ارضىّ والاشياء التى يمرُّ بها انما هى ارضيّةٌ كلُّها وانْ كان ذلك كثيرا مختلفا كذلك من سلك فى تلك الارض الحيوانيّة انما يسلك فى مسلك الحيوة والاشياء التى يمرّ بها هى حيوةٌ ايضا والحىّ سالكٌ فى تلك الارض انما يسلك ضروبا من طُرُق الحيوة طرقا بعد طرق غيرَ انه وان سلك ضروبَ تلك الطرق فانما

يسلك [illegible]

من [illegible]

[illegible]

يكون هو والحسّ شيا واحدا، وقد نقدر ان نمثّل قولنا هذا بامثال عقليّة فنعلم كيف العقل وانّه لا يرضى ان يكون واحدا مفردا ولا يكون شيء آخرُ واحدا كوحدانيّته وان المثال نريد ان نمثّله به الصورةُ الكلّيّة النباتيّة او الحيوانيّةُ فانك ان وجدت هذه كلّها واحدا ولا واحدا علمت انّ كلّ واحدةٍ منها وان كان واحدا فانّه موشّى باشياء كثيرةٍ مختلفة،

وامّا الكلمة الفاعلة فى الهيّولى للشىء فهى وان كانت واحدةً فانّها مختلفةُ الصفات اقول انّها تُصيير الشىء الواحد كثيرا مثل الوجه فانّه وان كان جثّةً واحدةً فانّ الكلمة التى فيه تُصيير بعض الوجه عينا وبعضَه أنفا وبعضه فما والانف ايضا وان كان واحدا فانّه ليس بواحد محض لكنّه مركّب من اشياء كثيرة من عروق وعصب وغضروف والعروق ايضا وان كانت واحدا فانّها ايضا مركّبةٌ من عناصر البدن الاربعة كالدم وما يُشبهه والدم ايضا وان كان واحدا فانّه ايضا مركّب من اشياء آخرَ، [٨٥] وهذا يكون على هذه الصفة الى ان يبلغ الاوائلَ الاولى الهيولى والصورةَ التى هى بسيطة وحدَها،

فكذلك يكون العقلُ واحدا ولا واحدا غير انّه يكون هذه الصفةُ فيه اعلى واشرف وافضل من الصفة الجسمانيّة التى ذكرنا آنفا وكذلك انّ العقلَ واحدٌ وهو كثيرٌ وليس هو كثيرا كالجثّة بل هو كثيرٌ بانّ فيه كلمةٌ تقوى على ان تفعل اشياء كثيرةً وهو ذو شكل واحد غير انّ

شكلَه شكلٌ عقلىٌّ والعقل انما يكون محدودا بشكله ومن ذلك الشكل ينبعث جميعُ الاشكال الباطنةُ والظاهرةُ ومن تلك الكلمة ينبعث القوى والفعل الذى تحت العقل وليست قسمة العقل مثلَ قسمة الجسم وذلك انّ قسمتَه يكون بخطّ مستوٍ الى خارجٍ واما قسمةُ العقل فانّها يكون الى داخلٍ دائما اى فى داخل الاشياء٬

اقول ان فى العقل جميعَ العقول والحيوان وذلك انّها تنقسم فيه والقسمة فى العقل ليس بانّ الاشياء هناك قائمةٌ فيه ولا انّ الاشياء ركّبت فيه لكنّه فاعلُ الاشياء غير انّه يفعلها شيأً بعد شىء بترتيب وطقس٬

وامّا الفاعل الاوّل فانه يفعل الاشياء كلَّها التى فعلها بغير توسّط معا وفى دفعة واحدة٬ ونقول انّه كما ان فى العقل جميعَ الاشياء التى تحته كذلك فى الحىّ الكلّىّ جميع طبائع الحيوان وفى كلّ واحد من الحيوان ايضا حيوانات كثيرة الّا انها اقلُّ واضعف من الحيوان الذى هو اعلى ولا يزال الحيوان نُقل من الحىّ الذى يليه الى ان يأْتى الى الحيوان الصغيرِ الضعيف القوّة فتقف هناك فيكون ذلك الحىُّ الذى وقعت فيه قوّةُ الحىّ الكلّىّ شخصا حيّا وهذه القسمةُ قسمةٌ ليست مختلفةً٬ واقول انّ الحيوان وان كان بعضها فى بعضٍ كما كانت الافراد فى الصنف والصنف فى النوع والنوع فى الجنس فكلُّها واحدٌ فانّها ليست بمختلفةٍ فيها لكنّها [٨٦] فيها كالمحبّة التى قيلت انها هى كامل المحبّة التى ذكروا انّها فى العالم الحسّىّ فانّها واحدة فى الاوائل التى هى تؤلّف بين الاشياء الّا انها ربّما قهرتها الغلبةُ فيفترق

ما ألّفت وجمعت وامّا المحبّة الحقّيّة وهي العقليّة فتولّف بجميع الاشياء كلّها العقليّة والحيوانيّة جمعا عقليّا وتصيرها واحدةً عقليّةً فلا تفرق ابدا لانها ليست هناك غلبةٌ تغلب تلك المحبّةَ لان ذلك العالم كلّها باسره محبّةٌ محضة ليس فيه اختلافُ انّيّته ولا تضادٌّ وانما الاختلاف والتضادُّ في هذا العالم فلذلك ربّما قويت الغلبةُ على المحبّة فيفرق الاشياء التى جمعتها المحبّةُ فاما العالم الاعلى فانما هو محبّةٌ فقط وحيوةٌ ينبعث منها كلّ حيوة كما قلنا ذلك مرارا ائتلافٌ لا يُفرق كما بيّنّا آنفا٠

٠

٠في القوّة والفعل٠

ونقول الفعلُ افضلُ من القوّة في هذا العالم وامّا في العالم الاعلى فالقوّةُ افضلُ من الفعل وذلك لانّ القوّة التى في الجواهر العقليّة هى التى لا تحتاج الى الفعل من شىء الى شىء آخرَ غيرها لانّها تامّة كاملة به تدرك الاشياء الروحانيّة كادراك البصر الاشياء الحسّيّةَ والقوّة هناك كالبصر ههنا فامّا في العالم الحسّى فانّها تحتاج الى ان تخرج الى الفعل والى ان تدرك الاشياء المحسوسة وتعلم ان تلك قشور الجواهر التى لبستها في هذا العالم وذلك انها لم تقدر على ان تقبل الى جواهر الاشياء وقواها الا ان تجوز القشور فاحتاجت في ذلك الى الفعل فامّا اذا كانت الجواهرُ مجرّدةً والقوى مكشوفةً فقد اكتفت القوّة حينئذ بنفسها ولم تحتج في

ادراك الجواهر الى الفعل، وان كان هذا هكذا رجعنا وقلنا انّ النفس اذا كانت فى المكان العقلىّ فانما ترى ذاتَها والاشياء التى هناك بقوّتها لانّ الاشياء التى هناك بسيطةٌ والبسيط لا يدركه [٨٧] الا بسيطٌ مثله واذا كانت فى هذا المكان الحسّىّ لم تنل ما هناك الّا بتعب شديد لكثرة القشور التى لبستها والتعب فعلٌ والفعلُ مركَّب والمركَّب لا يدرك الاشياء البسيطة كُنْهَ ادراكها، فالنفس اذا صارت فى هذا العالم الحسّىّ لم تنَلْ ما فى العالم العقلىّ الّا بفعل تستفيده ههنا لا بقوّتها فلذلك لا تدرك الاشياء التى كانت تراها فى العالم العقلىّ لانّ الفعل يستغرق القوّة فى العالم الحسّىّ ويمنعها من ادراك ما كانت تدركه،

فان قال قائلٌ انّ المدرك اذا ادرك الشىء بالقوّة وادركه بالفعل كان ذلك اثبتَ واقوى لانّ الفعلَ انما هو تمامٌ قلنا أَجْلِ اذا كان المدرِكُ يدرك الشىء بقبول اثره فان القوّةَ تكون حسّا كانّها تقبل رسم أَثر الشىء والفعل اتمّ ذلك الاثر فيكون الفعلُ حينئذٍ متمّمَ القوة فاما اذا كان المدرك به يدرك الشىء من غير ان يقبل اثره فالقوّة حينئذ تكفى بنفسها فى ادراك الشىء فاذا كانت مكتفيةً بنفسها ثم أَتاها آتٍ دخل عليها فاضرَّ بها ذلك الاثر وافسدها لا سِيَّما اذا كان خلافَها ولم يكن من حيّزها،

فان قال قائل اذا كان هذا هكذا فقد فسدت قوّةُ النفس التى بها كانت تدرك الاشياء العقليّة ادراكا صحيحا اذا صارت لا تدركها الّا بالفعل لان الفعل مفسدٌ للقوّة قلنا لم تفسد القوّةُ لكنّها تبحث عن النفس عند

دخول الفعل عليها فقطّ، والدليلُ على ذلك انّ النفس اذا تركت استعمالَ الفعل فى الاشياء العقليّة ولم تحتج الى التفكّر فى ادراك ذلك العالم رجعت تلك القوّةُ اليها بل نهضت لانّها لم تفارق النفس وترى النفس الاشياء التى كانت تراها قبل ان تصير فى هذا العالم [٨٨] من غير ان تحتاج الى الروية والتفكّر فاذا لم تحتج الى الرويّة لم تحتج الى الفعل لانّ الفعل ضرب من ضروب الروية وذلك ان الفعل اما يكون فى الشىء المرئىّ وامّا ان يكون فى الشىء الطبيعىّ فامّا القوّة الثابتة فانما تكون فى الجواهر التى تقع فى الاشياء وقوعا صحيحا بغير روية ولا فكر وذلك انها تعاين الاشيا عيانا،

فان قال قائلٌ فالنفس اذا كانت فى هذا العالم فكيف تعلم الاشياء التى فى العالم العقلىّ وكيف تدركها اما بالقوّة التى كانت تعملها بتلك وهى فى ذلك العالم ام تفعل بغير تلك القوّة وان كانت تعملها بتلك القوّة لم يكن بدٌّ فى ذلك ان تدرك الاشياء العقليّة ههنا كما كانت تدركها هناك وهذا محال لانّها هناك مجرّدة محضة وهى ههنا مشوبةٌ بالبدن وان كانت النفس تدرك الاشياء ههنا بفعلٍ ما والفعلُ غير القوّة فلا محالة انها تدرك الاشياء العقليّة بغير قوّتها الدرّاكة وهذا محالٌ لانّ كلّ درّاك لا يدرك شيأ من الاشياء الّا بقوّتها الغريزيّة التى لا تفارق الشىء الا بفساده، قلنا انّ النفس تعلم الاشياء العالية العقليّة ههنا بالقوّة التى كانت تعملها بها وهى هناك غيرَ انّها لمّا صارت فى البدن احتاجت الى شىء اخر تنال به الاشياء التى كانت تنالها مجرّدةً فاظهرت

القوّةُ الفعلَ وصيّرته عمّالا لان النفس كانت تكتفى بقوّتها فى العالم الاعلى ولم تكن تحتاج الى الفعل فلمّا صارت ههنا احتاجت الى الفعل ولم تكتفِ بقوّتها والقوّة فى الجواهر العقليّة العالية وهى التى تظهر الفعل وتتمّمه وامّا فى الجواهر الجرميّة فان الفعلَ هو الذى يتمّم القوّة ويأتى [٨٩] بها الى الغاية٬

فان كان هذا هكذا رجعنا فقلنا انّ الشىء الذى به ترى النفسُ الاشياء العالية العقليّة وهى هناك تراها وهى ههنا وهو قوّتها وفعلُها انما هو نهوضُ تلك القوّة وذلك انها اشتاقت الى النظر الى ذلك العالم ونهضت بقوّتها واستعملتها غيرَ الاستعمال التى كانت تستعملها وهى هناك لانها كانت تدرك الاشياء هناك بأهْوَن السعْى ولا تدركها ههنا الا بتعب ومشقّة وانّما ينهض تلك القوّة فى خواصّ الناس ومَنْ كان فى اهل السعادة وبهذه القوّة ترى النفسُ الاشياء الشريفة العالية التى كانت هناك او ههنا فاذا نهضت قوّة النفس ورأت ذلك العالمَ نطقت عليه ووصفتْه بتأمُّل لا بافكار ولا بقول فبأىّ شىء تحتاج الى أن تاخذ اوائلَه من شىء آخر لانّ الاشياء التى فى ذلك العالم هى الاوائلُ وليس من وراءها اوائلُ أُخرى٬ فمن اجل ذلك صار القول عليها واحدا كانت فى العالم الاعلى ام فى العالم الاسفل فصارت النفس ترى ما ههنا بالقوّة التى كانت تراها وهى هناك غيرَ انّها تحتاج الى ان ينهض قوّتُها ولا حاجةَ بها الى ذلك اذا كانت هناك٬ وانما اعنى بالنهوض انّ النفس اذا ارادت علمَ العالم العقلىّ رفعت قوّتها من هذا العالم السفلىّ وذلك بمنزلة

دخول الفعل عليها فقطْ ، والدليلُ على ذلك انّ النفس اذا تركت استعمالَ الفعل فى الاشياء العقليّة ولم تحتج الى التفكّر فى ادراك ذلك العالم رجعت تلك القوّةُ اليها بل نهضت لانّها لم تفارق النفس وترى النفس الاشياء التى كانت تراها قبل ان تصير فى هذا العالم [٨٨] من غير ان تحتاج الى الروية والتفكّر فاذا لم تحتج الى الرؤية لم تحتج الى الفعل لانّ الفعل ضرب من ضروب الروية وذلك ان الفعل اما يكون فى الشىء المرئىّ واما ان يكون فى الشىء الطبيعىّ فامّا القوّة الثابتة فانما تكون فى الجواهر التى تقع فى الاشياء وقوعا صحيحا بغير روية ولا فكر وذلك انها تعاين الاشيا عيانا ،

فان قال قائلٌ فالنفس اذا كانت فى هذا العالم فكيف تعلم الاشياء التى فى العالم العقلىّ وكيف تدركها اما بالقوّة التى كانت تعملها بتلك وهى فى ذلك العالم ام تفعل بغير تلك القوّة وان كانت تعملها بتلك القوّة لم يكن بدٌّ فى ذلك ان تدرك الاشياء العقليّة ههنا كما كانت تدركها هناك وهذا محال لانّها هناك مجرّدة محضة وهى ههنا مشوبةٌ بالبدن وان كانت النفس تدرك الاشياء ههنا بفعلٍ ما والفعلُ غير القوّة فلا محالة انها تدرك الاشياء العقليّة بغير قوّتها الدرّاكة وهذا محالٌ لانّ كلّ درّاك لا يدرك شيأ من الاشياء الّا بقوّتها الغريزيّة التى لا تفارق الشىء الا بفساده، قلنا انّ النفس تعلم الاشياء العالية العقليّة ههنا بالقوّة التى كانت تعملها بها وهى هناك غيرَ انّها لمّا صارت فى البدن احتاجت الى شىء اخر تنال به الاشياء التى كانت تنالها مجرّدةً فاظهرت

[illegible]

لهم [illegible] الاسم [illegible]

كنت [illegible] لمه [illegible]

حجة [illegible] كنت [illegible]

[illegible] علم العلم [illegible]

رجلٍ صعد الجبل والقى بصره علوّا وسفلا فرأى من الاشياء ما لا يمكن غيره ان يراه ممن لم يصعد ذلك الموضع كذلك النفس اذا رفعت قوّتها الى العالم الاعلى رأت اشياء لا يراه احدٌ ممن لم يفعل كما فعلت وقوّتُها هى بصرُها الذى تبصر به ما هناك فى اىّ المكانَيْن كانت غير انّها اذا كانت فى العالم العقلىّ لم تحتج ان ترفع بصرَها الى فوق [٩٠] وهذا الارتفاع هو فعلُها الذى تنال به ما هناك اذا كانت فى هذا العالم واذا ارتفعت قوّة النفس من هذا العالم السفلىّ فانّها ترفع اوّلا الى السماء ثمّ من السماء الى فوق السماء،

فان كان هذا هكذا رجعنا فقلنا انّ الذِكْر انما يبدء من السماء لانّ النفس اذا صارت كالاشياء السمائيّة ذكرتها وعلمت انها هى التى تعرف قبل ان تصير فى العالم السفلىّ فليس الآنَ بعجب ان يكون النفس اذا صارت فى السماء ووقفت هناك تذكر حال الاشياء التى رأت وفعلت فى هذا العالم السفلىّ وان تذكر الاشياء السمائيّة لانّها ثابتةٌ قائمةٌ بتلك الاجرام والاشكال الاولى لم تتغيّر ولم تستحِل عن جوهرها واشكالها،

فان قال قائلٌ فلو انّ الاشكال السمائيّة تغيّرت ولم تبقَ على حالها الاولى اترى النفسَ اذا رأتْها اثْبتت معرفتَها ام لا قلنا نعم تعرفها من قبل هيأتها وخاصّةً افاعيلها وليس ذلك بمحالٍ ان تبطل آثارُ الشىء وتبقى هيآته فان كانت السماءُ ذاتَ نطق كما قال بعض الاوّلين فبالحرى ان يكون النفس تعرفها وان تغيّرت حالُها،

فان قال قائلٌ فاذا انحدرت النفس من العالم العقلىّ وصارت فى الاجرام السمائيّة فكيف تقدر ان تتوهّم ذلك العالم وتذكره ولم تكن ذات ذكرٍ قبل ان تنحدر اليه قلنا ان النفس تستفيد الذكر اذا صارت فى السماء من العالم العقلىّ وهى وان كانت ذاتَ ذكر لكنّها قلّما تحتاج الى الذكر ما دامت فى السماء لانه لم يصِرْ بعدُ فى ابدان كثيرة مختلفة ولا مرّت عليها الاكوان التى لا تكون الا بزمان كثيرة فتنسى ما فى العالم العقلىّ النسيانَ كلّه ولذلك تكتفى بالحركة اليسيرة حتى تذكر ما فى العالم العقلىّ،

فان قال قائلٌ ان كانت قلّةُ الزمان والاكوان يستغنى بها النفس عن كثرة الذكر فلا محالة انّ كثرةَ الاكوان وطول الزمان يُنْسى الذكر وذلك انه اذا اعتنفت [٩١] الاكوانُ النفسَ دائما نسيت ما كانت فيه من قبل ان تدخل فى الكون ولا تذكرها لبُعدها من الحال الاولى التى كانت فيها ولحُلولها فى الحركة الدائمة سفلا فيكون النفس هى لا تذكر البتّة شيأً واذا لم تذكر لم تقدر على ان تتوهّم عالمها العقلىّ واذا لم تتوهّمه لم تحرص على ان تميّز فتكون كالنفس البهيميّة وهذا قبيح جدّا،

قلنا انّ النفس وان كانت انحدرت من العلوّ الى السفل فليس باضطرارٍ ان تنحدر النفس الى كلّ عمق او تتحرّك سفلا دائما بل تتحرّك الى مكانٍ ما ثمّ تقف هناك واذا سلكت فى الكون فليس من الواجب ان تسلك فى كلّ كون الى ان تبلغ آخر الاكوان بل تنتهى الى بعض الاكوان وتقف هناك فلا تبرح تحرص على الخروج منه علوّا حتى تصير فوق كلّ كون

كانت فيه فى الحالة الاولى، ونقول بقول مختصر انّ النفس المنتقلة من مكان الى مكان المستحيلة من كون الى كون هى ذات ذكرٍ لانّ الذكر انما هو للاشياء الماضية التى قد فرغت من كونها فلذلك صار للقائل ههنا مساغ ان يقول انّ النفس ذاتُ ذكر فاما الانفس الثابتة فى مكان واحد فلا يغيب عنها شىء مما فى ذلك المكان،

ونريد ان نفحص عن نفس الشمس والقمر وغيرهما من سائر الكواكب هل هى ذاتُ ذكرٍ، فنفحص اوّلا عن نفس الكلّ هل تذكر شيأً ثم نجرى على الفحص عن نفس المشترى هل تذكر شيا غيرِ انّا اذا فحصنا عن ذلك لم نجد بدّا من الفحص عن اذهان انفس الكواكب وفكرها ما هى وكيف هى، وذلك بعد ان نكون قد وجدنا ذاتَها ذاتَ اذهان فنبدأُ فنقول ان كانت الكواكب لا تحتاج الى شىء مما نحتاج اليه فى هذا العالم السفلىّ الارضىّ فانها لا تطلبه ايضا [٩٣] فان كانت لا تحتاج الى شىء ولا تطلبه فانها لا تحتاج الى ان تستفيد علما لم تكن تعلمه اوّلا فما حاجتها الى الفكر والمقاييس والاذهان الا ان تكون من اجل علمٍ يستفاد بها، وقد قلنا انّه لا حاجة بها الى علم تستفيده ممّا تحتها ولا تحتاج فى تدبيرها الى الامور الارضيّة والناس ولا الى حيل ولا فكر لانها انما تدبّر العالم الارضىّ بنوعٍ اخرَ لا بحيلة ولا ذكر ولا روية بل بالقوّة التى جعل فيها المبدِع المدبّر الاوّل عن شأنه،

فان قال قائل انّ الكواكب ترى العالم فوقها وتحسّ الانه فلا بدّ من ان

تذكر ما قد رأت واحسّت فتكون ذوات ذكر قلنا انّها ترى العالم العقلىّ وتحسّ البارى دائما فما دامت ترى ذلك العالم فليس تحتاج الى ذكر لانه بين يديها تراه عيانا ولا يغيب عنها٬

فان قال قائل فان كفّت النفس عن النظر الى ذلك العالم أَفليس تحتاج الى ان تذكر فتكون ذاتَ ذكر ايضا قلنا اذا كان الشىء على نوع من الانواع او حالة من الحالات ثم كفّ عن ذلك النوع وبطل عن الحال الاولى كان قابلا اثرًا ما والكواكب لا تقبل الآثار فلمّا كانت لا تقبل الآثار فانها لا تكفّ عن النظر الى ذلك العالم٬

فان قال قائل أَفتذكر انفس الكواكب انها رات بالامس الارض كلّها او منذ شهر او منذ سنة فانها كانت بالامس حيّة او منذ شهر او منذ سنة فانها لا بدّ من ان تذكر او لا تذكره فان كانت لا تذكر فلا محالة انها ليست ذاتَ ذكر قلنا انّا نعلم انها تدور على الارض وانها حيّة دائمة والشىء الدائم هو ابدا على حالة واحدة لا ينتقل فاما امس ومنذ شهر ومنذ سنة [٩٣] وما اشبه ذلك فانّه فى حيّز السلوك والحركة هى التى تجعل منذ امس ومنذ شهر ومنذ سنة وامّا الشىء بعينه فواحدٌ لا امس فيه ولا غيره بل هو ابدا٬ والحركة هى التى تقسم الايّام فتصيرها امس ومنذ شهر ومنذ سنة وانما هى بمنزلة رجل واحد عمد الى اثر القدم الواحد وقسمه على اجزاء كثيرة فكذلك حركة الفلك والكواكب فانما هى واحدة عند انفسها ونحن نقسمها فنصيرها كثيرةً ونجعلها عددَ الايام

وذلك ان الليل يتلو النهار فاذا كان كذلك جُزئَت الايّامُ وكثر عددُها فامّا العلوّ فانّ اليوم فيه واحد وليست هناك ايّام لان ما هناك نهارٌ كلّه لا يتلوه ليلٌ لكن هناك ابعاد مختلفة لا يشبه بعضها بعضا وفلك البروج لا يشبه سائر الافلاك فلا بدّ لنفس الكواكب اذا صارت فى بعض الابعاد وفى بعض البروج ان نقول انها جازت ذلك البعدَ وخرجت من ذلك البرج وصارت فى هذا البرج،

فان قال قائل ان الكواكب ايضا قد كانت ترى الناس فى العلوّ فكيف تقلُّبهم فى العالم السفلىّ وكيف ينتقلون من شىء الى شىء وكيف يستحيل الارض بعضه الى بعض فان كانت ترى ذلك فلا بدّ ان تذكر الناس الماضيين والامور التى قد سلفت والقرون التى قد خَلَتْ فان كانت تذكر ذلك فلا محالةَ انها ذاتُ ذكرٍ قلنا ليس من الاضطرار ان يكون الانسان يذكر ما قد رأى ولا ان يستودعَه الوهمَ مثلَ الاشياء الارضيّة المحضة التى انما عرفها وعقلها بأهْون السعْى لشدّة ظهورها للحسّ وبيانُها هذه الاشياء الواقعة تحت الحسّ [٩٤] وقوعا مرسلا فلا ينبغى ان يدع علم الحسّ الجزئىّ الا ان يكون فى العلم الجزئىّ تدبيرُ الكلّ وعلم الجزء داخلٌ فى علم الكلّ،

والدليل على ذلك اشياء كثيرةٌ اوّلُ ذلك انّه ليس من الواجب ان يكون ما يرى الانسان بعينه انه يحفظه كما قلنا آنفا وذلك انه اذا كان الشىء المنظور اليه واحدا لا اختلافَ فيه لم يحتج النفس الى حفظه وكذلك

اذا احسّ الحسُّ الشىء بلا مشبّهٍ من الحسّ فانّما يقبل اثرَه وحده من غير ان يقبل النفسُ ذلك الاثرَ فتصييرَه داخلَ البدن اى فى الوهم فانها اذا لم تُصيِّرْه فى الوهم فلا حدَّ ولا معنى لقلّة حاجتها اليه اما لانها لم تستلذّه واما لقلّة منفعتها فاذا كان الشىء المنظور اليه على هذه الحال لم تجرِ به النفس اليها ولم تُصيِّرْه فى الوهم ولم تذكره لانها لم تحتج اليه وهو حاضرٌ بين يديها فكيف تحتاج اليه اذا مضى، فقد بان انّ الاشياء الارضيّة المحضة ليس من الاضطرار ان تجعلها النفسُ فى الوهم،

فان لجّ احد فقال انه لا بدّ للنفس من ان تُصيِّر الشىء الذى وقع تحت الحسّ فى الوهم ايضا قلنا انه وان صيّرته النفس فى الوهم فانّما لم تصيّرْه هناك ليلزمه الوهم او يحفظه وذلك ان الحسّ وان كان قد ادرك الشىء فلم يحسّ الّا رسمَه واثره، والدليل على ذلك ما نحن قائلون انا اذا مضَيْنا فى الهواء قدَمًا ولم نعلم اىُّ جزء من اجزائه انفرج لنا اوّلا واىُّ جزء انفرج لنا ثانيا امّا لان لا نعبد معرفةَ ذلك واما لان لا نقدر عليه فلا نحفظ ذلك الانفراج ولا نتوهّمه لانا لا نحتاج اليه ولا ننتفع بعلمه فاذا لم نتوهّم ولم نحفظه لم نذكره، ولو انّا قوينا على المضى فى الهواء دون الارض لما عرفنا الفراسخ ولا فى اىّ فرسخٍ نحن ولا كم فرسخ سرنا، وايضا لو كنّا اذا احتجنا الى الحركة لم نحتج الى الاوقات الّا الى الحركة واذا [٩٥] عملنا اعمالنا ولم نضفها الى الزمان فنقول عملنا هذا الشىء فى شهرٍ او

سنة لما ذكرنا شهرا ولا سنة ولا زمانا دون زمانٍ ولكانت النفس تكتفى بمعرفة الشىء المعمول انه معمولٌ فقط'

واما اذا كان الفاعل يفعل شيا واحدا دائما لم يحتج الى حفظ ذلك الشىء ولا ان يذكره اذ كان واحدا لا يتبدّل فان كان هذا هكذا وكانت الكواكب انما تتحرّك لتفعل افعالها لا لتسلك ابعاد البروج ولم يكن غرضُها فلا فعلُها ان ترى الاشياء التى تمرّ بها ولا كم مرّة بها وكم ممرُّها فى تلك الابعاد لغرضٍ لا يُتعمّد فلا محالةَ اذن انّ حركتها لامرٍ آخر يريدُه عظيمٍ شريف فلذلك صارت تلك الابعادُ سلوكا دائما'

ونقول ان البارى الاوّل لما كان هو الفاضلَ التامَّ الفضيلةِ وفضيلتُه اتمُّ واكمل من جميع ذوى الفضائل اذ كان هو سببَ فضيلة كلّ ذى فضيلة الذين هم دونه وكان هو علّتَهم وهم معلولون كان الواجب ان يكون هو الذى يفيض اوّلا الحياة والفضيلة على الاشياء كلّها التى هى دونه وهى معلولةٌ فيفيض عليها على درجاتها ومراتبها فما كان منها اكثرَ قبولا أحْرَى ان يقرب منه ويكون القابلَ الاوّلَ لشرف جوهره وحسن بهاءه وثباته'

ولذلك يتوسّط بين البارى وسائر المعلولات ان يُجعل هذا الشىء الشريف الفاضل الجوهر اوّل ما يقبل ما يفيض عليه من الحيوة والفضائل ويكون هو الذى يُفيض بعد ذلك على ما دونه مما قد قبل من البارى تعالى ويكون قبولُه الحيوةَ والفضائلَ المفاضةَ عليه من البارى دائما وافراغُه وفيضه على ما دونه دائما الّا انه اذا كان هو القابلَ الاوّلَ وفى درجته

العليا القريبة من البارى تعالى كان الواجب ان يكون هو اتمّ وافضل من جميع ما تحته لقربه من [٩٩] البارى وشرفِ جوهرِه وحسنِ قبولِه الفضيلةَ والحيوة، ولذلك صار بحيث كان المثال الاوّل الذى فيه تظهر فضائل البارى سبحانه واليه يُفيض الفضائل الكريمة ولذلك يجب ان يفيض منه اعنى من العقل على النفس فانّها مثالٌ من العقل كما ان المنطق الظاهر انما هو منطق العقل وفعلُها كلُّها انما هو بمعرفة العقل والحيوةِ التى تفيضها على الاشياء وانما هى من العقل باسرِها، والعقل والنفس هما بمنزلة النار والحرارة،

اما العقل الكلّى فكالنار والنفسُ كالحرارة المنبثّة من النار على شىء اخر غير انه ان كان العقل والنفس هما بمنزلة النار والحرارة فانّ الحرارةَ انما تسيل من النار سيلانا ويسلك سلوكا الى ان تاتى الى الشىء القابل لها فتكون فيه واما العقل فانه ينبثّ فى النفس من غير ان يسيل منه قوّة من قواها، ونقول ان النفسَ عقليّة اذا صارت فى العقل غير انها وان كانت عقليّة فانّ عقلَها لن يكون الا بالفكر والروية لانه عقلٌ مستفادٌ فمن اجل ذلك صارت تفكر وتروّى ان عقلها ناقص والعقل هو متمّم لها كالاب والابن فان الاب هو المرّبى لابنه والمتمّم له فالعقل هو الذى يتمّم النفس لانه هو الذى ولدها،

ونقول ان شخص النفس انما هو فى العقل والنطقُ الكائن بالعقل انما هو للعقل لا للشىء الواقع تحت البصر وذلك ان النفس اذا رجعت الى

ذاتها ونظرت الى العقل كان كلّ فعلها منسوبا الى العقل ولا ينبغى ان نضيف فعلا من الافاعيل الى النفس العقليّة الا افاعيل التى تفعل النفس فعلا عقليّا وهى افاعيلها الذاتيّة الممدوحة الشريفة واما الافاعيل الدنيّة [٩٧] المذمومة فلا ينبغى ان تنسب الى النفس العقليّة بل تنسب الى النفس البهيميّة لانها آثارٌ واقعة على هذه النفس لا على النفس العقليّة٬

ثم نقول ان النفس شريفة بالعقل والعقل يزيدها شرفا لانه ابوها وغير مفارقٍ لها ولانه لا وسط بينهما بل النفس تتلو العقل وهى قابلةٌ لصورته لانه بمنزلة الهيولى٬ ونقول ان هيولى العقل شريفة جدّا لانها بسيطة عقليّة غيرَ ان العقل اشدُّ منها انبساطا وهو محيط بها٬ ونقول ان هيولى النفس شريفةٌ جدّا لانّها بسيطة عقليّة نفسانيّة غيرَ ان النفس اشدُّ انبساطا منها وهى محيطةٌ بها ومؤثّرةٌ فيها الآثارَ العجيبةَ بمعونة العقل فلذلك صارت اشرفَ واكرمَ من الهيولى لانها تحيط بها وتصوّر فيها الصُوَرَ العجيبة٬

والدليلُ على ذلك العالم الحسّىّ فانّ من رآه لم يلبث ان يكثر منه تعجيبه ولا سيّما اذا رأى عظمَه وحسنه وشرفه وحركته المتّصلة الدائمة السائرة التى فيها الظاهرةُ منها والخفيّةُ والارواحَ الساكنة فى هذا من الحيوان والهوامّ والنبات وسائرِ الاشياء كلّها فاذا رأى هذه الاشياء الحسّيّة التى فى هذا العالم السفلىّ الحسّىّ فترقّى بعقله الى العالم الاعلى الحقّ الذى انما هذا العالمُ مثالٌ له فيلقى بصره عليه فانه سيرى الاشياء كلّها التى رآها فى هذا العالم غيرَ انه يراها عقليّةً دائمةً متّصلةً بفضائل وحيوة

نقيّة ليس يشوبها شیء من الادناس ويرى هناك العقل الشريف فيما عليها ومدبّرا لها بحكمة لا توصف وبالقوّة التى جعل فيه مبدع العالمين جميعا ويرى هناك الاشياء ممتلئة نورا وعقلا وحكمة وليس هناك [٩٨] هزوء ولا لعب لانّ الجدّ المحض هناك انما هو من اجل النور الفائض عليها ولانّ كلّ واحد منهم يحرص على الترقّى الى درجة صاحبه وان يدنو من النور الاوّل الفائض على ذلك العالم محيط بالاشياء كلّها الدائمة التى لا تموت ومحيط بجميع العقول والانفس كلّها وذلك العالم ساكن دائم السكون لانه فى غاية الاتقان والحسن فلا يحتاج الى الحركة بأن ينتقل من حال الى حال ولو اراد الحركة والانتقال لم يقدر على ذلك لانّ الاشياء كلّها فيه وليس شیء منها خارجا عنه فينتقل اليه، وذلك العالم ايضا لا يطلب التمام والزيادة لانه تامّ فى غاية التمام والكمال،

وانما صار العالم الاعلى تامّا كاملا لانه لا شیء فيه لا يحيط به علما فاذا عقل شيا فانما يعقله من غير ان يطلبه او يروّى فيه لكنه يعقله بانه فيه ومن اجل ان شرفه ليس بمستفاد ولا عرض لانه دائم الشرف، وكذلك سائر فضائله دائمة تجرى مع الدهر لا مع الزمان والزمان انما متشبّه بالدهر والديمومة فاذا اردت ان تعرف ذلك العالم الشريف والاشياء التى فيها الشريفة والكريمة الدائمة فكلّ بصرك وحدّه عن النظر اليها وألق بصرك على النفس وأجر معها ولا تقف فتعرف فضائلها فاذا جريت معها فخلّف بعض ما فيها واقبل على بعض فان فى النفس اشياء

شتّى منها العقل والحسُّ فالْزم العقلَ لان الحسّ انما يعرف الافرادَ من الاشياء مثلَ سُقْراطيسَ وبُقْراطيس فالحسُّ لا يقوى الّا على نيل الاشياء الجزوئيّة فقط فامّا العقل فانه يُعْرِفك الانسان المرسلَ ما هو والفرس المرسل ما هو وانما يعرفك ذلك بأنّه ينال الاشياء الكلّيّة بقياسٍ بتوسّط المقدّمات فاما هناك فى العالم الاعلى فانّه يُريك الكلّيّاتِ عِيانا [٩٩] لانها جواهرُ ثابتةٌ قائمةٌ دائمةٌ كلُّها قائمةٌ ثابتةٌ فى شىء واحد منها وانما هى قائمةٌ فقطْ والقيام هناك دائمٌ بلا زمانٍ ماضٍ ولا آتٍ وذلك انّ الآتِيَ هُناك حاضرٌ والماضى موجودٌ لان الاشياء التى هناك دائمةٌ على حالٍ واحدة لا تتغيّر ولا تستحيل واذما هى الحالُ التى يجبُ ان تكون عليها فلا تزالُ، وكلُّ واحدٍ من الاشياء التى فى ذلك العالم هو عقلٌ وأنيّةٌ والكلُّ منها عقلٌ وأنيّةٌ ايضا والعقل والانّيّة هناك لا يتفرّقان وذلك ان العقل انما هو عقلٌ لانه يعقل الانّيّةَ والانّيّةُ انما هى أنّيّةٌ لانها تَعْقل من العقل والعلّةُ التى من اجلها يعقل العقلُ ويعقلُ الانّيّةُ انّيّةٌ أُخْرَى غيرُهما وهى العلّة المبدعة للعقل والعقل والانّيّةُ أُبدعا معا فمن اجل ذلك لا يفارق احدُهما الاخرَ غيرَ انه وان كان العقلُ والانّيّةُ اثنَيْن فانهما عقلٌ وأنّيّةٌ معا وعاقلٌ ومعقولٌ معا لانه لا يمكن ان يكون العقلُ عاقلا ان لم يكن الغيريّةُ موجودةً اى ان لم يكن الشىء الذى هو موجودٌ منه،

فان كان هذا هكذا عُدْنا فقلنا ان الاوائلَ انما هى العقل والانّيّة والغيريّةُ والهويّة وينبغى ان يضاف اليها الحركة والسكون امّا الحركة

فان العقل انما يعقل بحركة واما السكون فلأنّ العقل وان كان يعقل بحركة فانه لا يتغيّر ولا يستحيل من حالٍ الى حالٍ وامّا الغيريّة فمن اجل العاقل والمعقول فانه ان رفع رافع الغيريّة من العقل صار واحدا محضا فيلزم الصمتُ ولا يعقل شيا وينبغى ان تكون الاشياء المعقولة مضافةً الى الاشياء العاقلة وامّا الهويّة فمن اجل ان العقل عَقَلَ المعقول من غيرِ أَنْ يخرج عن حاله ولا يتغيّر بل عقل المعقولَ [١٠٠] وهو هو بعينه فى سائرِ حالاته، وايضا فانّ الشىء الذى يضمّ الجواهر العقليّة هو الهويّة والفرقان الذى يفرق تلك الجواهر هو الغيريّةُ والعقل الذى هو السيّد يوجد فى النفس كثيرا اذ النفس متّصلةٌ به الّا ان تتعدّى حدودَها وتريد مفارقتها فاذا فارقته كان ذلك هو موتُها وفسادُها فاذا اتّصلت به حتى يصيرا كانّهما شىءٌ واحدٌ حُيِّيَتْ بحيوةٍ دائمةٍ وسُرّت سرورا لا نفادَ له،

فان سأل سائلٌ وقال ومَنْ صيّر العقل على هذه الحال ومن شرّفه هذا التشريفَ قلنا الذى ابدعه وهو الواحد الحقّ المحض المبسوط المحيط بجميع الاشياء البسيطة والمركّبة الذى هو قبل كلّ كثيرٍ وهو علّةُ أنّيّةِ الشىء وكثرته وهو فاعلُ العدد وليس العددُ اوّلَ الاشياء كما ظنّ اناسٌ لانّ الواحد قبل الاثنين والاثنان بعد الواحد وانما كان الاثنان من الواحد وكانا محدودَيْن وكان الواحدُ غيرَ محدودٍ لان الاثنين من الواحد ونقول ان الاثنينِ محدودٌ عند الواحد وهما فى انفسهما غير محدودَيْن، فاذا قبل الحدُّ صار عددا غيرَ انه محدودٌ كالجواهر اعنى انه

جوهرىّ فان كان هذا هكذا كانت النفس عددا ايضا لان الاشياء الاولى العالية ليست بجُثَثٍ ولا عظم لها بل هى روحانيّة وليست من حيّز الجثث والاقدار وان كانت الجثثُ والاشياء ذواتُ الاقدار الغليظة اخيرا الى ان يظنّ الحسُّ انها الأنّيات وليست بأنّيّاتٍ،

والدليل على انّ الاشياء العالية الشريفة ليست بجثث ولا ذوات اقدار الاشياء الجثثيّة مثلُ البذور والنبات [١٠١] فانّ الشىء الشريف الكريم الذى فى البذور والنبات ليست فى الرطوبة الظاهرة الواقعة تحت البصر لكنّه الشىء الخفىّ الذى لا يقع تحت البصر وهو الكلمةُ العقليّةُ العددُ الجوهرىُّ الذى فيه،

ونقول ان العدد والاثنين الذى فى ذلك العالم الاعلى انما هو العقل والكلماتُ الفواعلُ المحضة. غير ان الاثنين ليس يعدّان اذا نُسبا الى ذاتهما وامّا العدد الكائن منهما ومن الواحد فانما هو صورةُ كلّ واحد من تلك الاشياء كانّ الاشياء كلّها تصوّرت فيه اعنى فى العقل لانّ العقلَ هما اثنان والعقل يتصوّر من الواحد بنوعٍ غيرِ النوع الذى يتصوّر به من ذاته وانما يشبه الصور التى يصوّرها العقل من ذاته البصرَ الكائن بالفعل وذلك ان الواحد صوّر من الانّيّة الاولى المبتدعة فتحرّك العقلُ ليعقل المعقول بالفعل فالعقل انما هو كالبصر الذى يبصر بالفعل وكلاهما شىء واحدٌ،

فنريد ان نفحص عن العقل وكيف هو وكيف ابتدع وكيف ابدعه

المبدع وصيّره مبصرا دائما هذه الاشياء واشباهها ممّا تضطرّ النفسُ ان نعلمها ولا يفوتها منها شئ؟ ونشتاق ايضا الى ان نعلم الشئ الذى قد اكثرت فيه الحكماء الاوّلون القول واضطربوا فيه وكيف صار الواحدُ المحض الذى لا كثرةَ فيه بنوعٍ من الانواع علّةَ ابداع الاشياء من غير ان يخرج من وحدانيّته ولا يتكثّر بل اشتدّت وحدانيّتُه عند ابداعه الكثرةَ لو اضفنا الاشياء كلّها الى شئ واحدٍ لا كثرةَ فيه ولو قلنا ذلك فنحن مطلِقون هذه المسئلةَ ومثبتوها غير انا نبتدى فنتضرّع الى الله تعالى ونسئَلُه العفوَ والتوفيق لايضاح[١.٢] ذلك ولا نسئله بالقول فقط ولا نرفع اليه ايدينا الداثرة فقط لكنّا نبتهلُ اليه بعقولنا ونبسط انفسنا ونمدّها اليه ونتضرّع اليه ونطلبه طلبَ المجار ولا نملّ فانا اذا فعلنا ذلك انار عقولنا بنوره الساطع ونفى عنّا الجهالة التى تعلّقت بنا فى هذه الابدان وقوّانا على ما سألْناه من المعونة على ذلك فبهذا النوع فقط نقوى على اطلاق هذه المسئلة وننتهى الى الواحد الخير الفاضل وحدَه مفيضِ الخيرات والفضائل على من طلبها حقّا،

ونحن مبتدئون وقائلون من اراد ان يعلم كيف ابدع الواحد الحقُّ الاشياء الكثيرة فليلق بصرَه على الواحد الحقّ فقط ولا يختلفْ الى الاشياء كلّها خارجا منه ويرجع الى ذاته فليقف هناك فانه يرى بعقله الواحدَ الحقَّ ساكنا واقفا عاليا على الاشياء كلّها العقليّة منها والحسّيّة ويرى سائر الاشياء كأنّها اصنامٌ منبثّةٌ ومائلةٌ اليه فبهذا النوع صارت الاشياء

تتحرّك اليه اعنى انّه يكون لكلّ متحرّك شئ ما يتحرّك اليه والّا لم يكن متحرّكا البتّة وانما يتحرّك المتحرّك شوقا الى الشىء الذى كان منه لانه انما يريد نيلَه والتشبُّه به فمن اجل ذلك يلقى بصره عليه فيكون ذلك علّة حركة اضطرارا، وينبغى لك ان تنفى عن وهمك كلّ كون بزمان اذا كنت انما تريد ان تعلم كيف ابدعت الأنّيات الحقّية الدائمة الشريفة من المبدع الاوّل لانها انما كُوّنت منه بغير زمان وانما ابدعت ابداعا وفعلت فعلا ليس بينها وبين المبدع الفاعل متوسّط البتّة فكيف يكون كونُها بزمان وهى علّة الزمان والاكوان الزمانيّة ونظامها وشرفها [٦.٣] وعلّة الزمان لا تكون تحت الزمان بل تكون بنوع اعلى وارفع كنحو الظلّ من ذى الظلّ،

وما اكثرَ العجائبَ التى ترى سادةُ النجوم والانفس فى ذلك العالم الاعلى الذى كُوّنت منه ولذلك صار ذلك العالم محيطا بجميع الاشياء التى فى هذا العالم وهذه الصورُ فى ذلك العالم من اوّلها الى اخرها الّا انها هنالك بنوع اخر اعلى وارفع ولستُ اعنى به ان الصورَ الدنيّة الكائنة فى هذا العالم فى العفونة هى فى ذلك العالم الاعلى ايضا بل الصورة الطبيعيّة اعنى انه يمكن ان يكون ما ههنا هو هناك بنوع اكرم واشرف،

ونرجع الى ما كنّا فيه ونقول ان المشترى اذا رأى هذه الصورة العقليّة النقيّة الصافية نال من حسنها وضوءها على قدر قوّته وكلّ من كان ههنا كان ايضا عاشقا لذلك العالم واصحابه عشقَ المشترى ورأى حسن

ذلك العالم بما فيه من الصورة الحسنة البهيّة فاستفاد من ذلك الحسن واستنار من ذلك النور لان ذلك العالم الشريف ينير كلّ من ينظر اليه لانه يُفيض عليه من حسنه ومن نوره حتى يصيرهم كانهم هو فى الحسن والبهاء والنور، وكما ان الرجل الذى يرتقى موضعا عاليا سامخا ثم يطّلع على ارض حمراء نيّرة ويلقى بصرَه عليها ويطيل النظر اليها يمتلى من ذلك اللون الاحمر الناصع الساطع فيتشبّه حينئذ بلون تلك الارض وبهائها كذلك من القى بصرَه على العالم الاعلى ونظر الى ذلك اللون الحسن النيّر واطال نظره اليه افاده ذلك اللونَ والحسن فيتشبّه به وصار كانّه هو فى الحسن والبهاء غير انّ اللون هناك انما هو حُسْنُ الصورة ونورُها بل الصورةُ هى ما هى حَسَنٌ باطنُها وظاهرها وذلك ان اللون الحسن ليس هو غيرَ الصورة [١٠٤] لا بمحمول عليها لكنّه لمّا لم يمكن الناظر ان يراها كلّها باطنها وظاهرها ظنّ الناظر انّ ظاهرها هو اللون النيّر الحسن فقط،

فاما الذى توقّى تلك الصورة بكمالها وسلك فى كلّيّتها فانه يرَى تلك الصورةَ الوانا نيّرةً صافية ساطعة عالية فى الحسن والبهاء الّا انه حينئذ لا يرى تلك الصورةَ رديّةً منفصلة داخلا وخارجا لكنّه يراها كلّها بأسرِها معا لنفاذ بصره فيها ولن يقدر الناظر اذا كان جسميّا ان ينظر الى تلك الصورة نظرا كلّيّا فى باطنها وظاهرها معا لانه انما ينظر اليها وهو خارجٌ منها لانها واقعة تحت الحسّ فلذلك لا يقدر احدٌ جسمانيٌّ ان ينظر الى تلك الصورة كُنْهَ منظرها للعلّة التى ذكرناها آنفا فاذا اردت ان تنظر

الى تلك الصورة فارجعْ الى نفسك وكُنْ كانّك نفسٌ بلا جسمٍ ثم انظر الى تلك الصورة كانها شىء واحدٌ لا اختِلافَ فيها فانك متى فعلت ذلك رأَيْت الصور باسرها برؤيةٍ عقليّة وامتلات من حسنها وبهائها،

وكما انك اذا اردت ان تنظر الى بعض سادة النجوم فانما تلقى بصرك عليه القاء كلّيا كانك تنظر الى ظاهره وباطنه فتنظر الى نوره وحسنه بمنظر على كذلك فافعل اذا اردت ان تنظر الى تلك الصورة النيّرة المضيئة البهيّة فانك اذا قويت ان تراها رويةً لا نقصان فيها ولا تفصيل قويتَ ان تنظر الى حسنها وبهائها فاذا لم يقدر احدٌ ان ينظر الى ذلك الضوء العالى فَلْيَلْقِ بصره على سادة النجوم ليحرص ان يراها رويةً مستقصاةً فانه سَيَرى فيه بعض حسن ذلك العالم الاعلى لانه مثالٌ وصنمٌ له [١٠٥] فاذا امتلاً من حسن ذلك السيّد النيّر صار فى الحسن والبهاء كانه متّحدٌ به ليكونا كانهما شىء واحدٌ وان بقى على حاله متوحّدا به ولم يفصل ذاته منه صار هو السيّدَ النيّر وان بقى على حاله منفردا بذاته وفصل ذاته منه لم يكن هو وذلك السيّد شيا واحدا وذلك انه يكسوه من بهائه وحسنه فيكون كانه هو فى البهاء والحسن فاذا كان كذلك راى حينئذ هو والسيّد فى ذلك العالم واحدا وكلما اراد ان يراه قوى عليه من اجل اتّحاده مع ذلك السيّد ومعونة السيّد له،

فان هو ترك ذلك السيّد بعد القاء بصره عليه ونيله من نوره وحسنه ورجع الى ذاته افترق ذلك التوحّدَ وصار اثنين على ما كانا عليه قبل

ان يتوحّدا غير انه اذا انتهى الانسانُ وصار صافيا نقيّا ولم يتدنّس بادناس الجسم قدر ان يرجع الى ذلك السيّد الذى فارقه فيتوحّد معه دائما غير ان الانسان يربح فى رجوعه وذلك انه يعلم انه اذا توحّد مع السيّد وكان كالشىء الواحد لم يخفَ عليه شىءٌ ممّا تحته من فناء العالم السفلىّ، فكذلك اذا القى المرء الفاضل بصرَه على بعض السادة التى فى السماء واطال النظر اليها امتلأً من نوره وحسنه وصار معه كانه شىءٌ واحد خلّف الحسّ من ورائه لئلّا يرجع الى العالم الاسفل فيفارق ذلك السيّد ويعدم ذلك الحسن والنظر الى البهاء الاعلى فيلزمه لذلك لزوما شديدا حتى اذا نظر اليه كان معه كانه شىءٌ واحدٌ ليس هو غيرَه فان اشتاق ان ينظر اليه كانه شىءٌ غيرُه رفضه والقاه عنه بعيدا،

فينبغى للمرء الفاضل المشتاق الى النظر الى العالم الاعلى اذا صار مع بعض سادة النجوم ان يكون على الصفة التى وصفنا وان يحرص دائما ان يرى العالم الاعلى الذى فوق ذلك السيّد الذى هو معه فان رؤية ذلك العالم [١٠٦] افضلُ واعلى من رؤية عالم السماء ويحرص ان يصير فيه فانه ان صار فيه رجع وقد صار حسنا بهيّا ساطع اللون للنور الذى نال من ثَمّ ولا يقدر احدٌ ان يكون فى حيّز الحسّ والحيوان وان يُردَّ عن النظر اليه فان اراد احدٌ ان يصير فى العالم العقلىّ فَلْيراه كانّه شىءٌ واحد معه لا غيره فانه ان فعل ذلك دخل فيه وقبل من انوار ذلك العالم وحسنه وضوئه فيكون هو نيّرا مضيئًا حسنا كانه هو وينبغى ان يعلم

ان البصر انما ينالُ الاشياء الخارجةَ منه ولا ينالها حتى يكون بحيثُ ما يكون هو وهي فيحسّ حينئذ ويعرفها معرفةً صحيحةً على نحو قوّته كذلك المرء العقلىّ اذا القى بصرَه على الاشياء العقليّة لم ينلْها حتى يكون هو وهي شيا واحدا الّا ان البصرَ يقع على خارج الاشياء والعقل على باطن الاشياء فلذلك يكون توحُّده معها بوُجوه فيكون مع بعضها اشدّ واقوى توحُّد من توحُّد الحاسّ بالمحسوسات،

والبصرُ كلّما اطالَ النظرَ الى الشىء المحسوس اضرَّ به المحسوسُ حتى يصيّره خارجا من الحسّ ان لا يحسَّ شيا فامّا البصر العقلىّ فيكون خلافَ ذلك اعنى انه كلّما اطال النظر الى المعقول كان اكثرَ معرفةً واجدرَ ان يكون عقلا، وينبغى ان يُعلم ان معرفة الحواسّ تكون بالشرور والالام اكثر ممّا تكون بالعلم وذلك بانها تدفع عنها الشرور والالام الداخلة عليها مثل السقم فاذا فعلتْ ذلك لم يثبت معرفتُها لشدّة الوجع الذى يعرض منه فلذلك لا يعرف الحاسُّ معرفةً صحيحةً، فامّا الصحّةُ فانها تكون فى الحواسّ كونا ملائما لها وهى تلتذُّ بها فلذلك يعرفها الحواسُّ معرفةً صحيحة وذلك ان الصحّةَ ترتيبٌ فى الجُثَثِ وتلبَث معها وتلزمها بانها ملائمة فتتّحد بها فيعرفُها الحاسُّ كمعرفته محسوساته فاما السقم فغريبٌ من الحسّ غيرُ ملائمٍ [١٠٧] له والاشياء الغريبة البعيدة منّا لا يحسُّ بها المعرفةُ بل يحسّ بها حسُّ الوجع فاما الاشياء الدانية الملائمة لنا فانا نحسّ بها بحسّ المعرفة لا بحسّ الوجع، فاذا كنّا على هذه الحال عرفنا الاشياء الحسّيّةَ الدانية

التى فينا معرفةً صحيحة بالحسّ ولا ينال منها الاشياء العقليّة نيلا صحيحا فان كان هذا على ما وصفنا كان الحسّ انما يعلم الاثار الملائمة له ويجهل الاثار الغريبة لما يدخل عليه من الالم وان كانت من جنسه فبالحرى ان يجهل الاشياء العقليّة فانها غريبةٌ بعيدةٌ عنّا جدّا فلذلك اذا اردنا ان نذكر شيا عقليّا بائنا من الهيولى اشتدّ ذلك علينا وظننّا انّا لا ندركه فلذلك نفكر وننظر فى الامور العقليّة الّا انّ الاثر العارض من الحسّ فان الحسّ يقول انا لم أَرَ الشىء العقلىّ وقد صدق انه لم يَرَه ولا يرى شيا من العقليّات ابدا فالشىء الذى يقرّ بالعقليّات هو العقلُ فانه ان انكر الاشياء العقليّة انكر ذاتَه ايضا وذلك انّ العقل اذا ما صيّر نفسَه جسما واخرجها من حيّز المعقول واراد ان يرى العقليّات ببصر الاجسام فلم يمكنْه ان ينظر الى العالم العقلىّ، وقد قلنا كيف يقدر ان يرى الاشياء العقليّة وكيف لا يقدر ان يراها وهو انه اذا صيّر نفسَه غيرَ العقليّة لم يمكنه ان يراها واذا صيّر نفسَه منها رآها وعرفها معرفة صحيحة،

فان قال قائل فاذا رأى العقلُ العالَمَ وعرفه فما الذى يخبرنا عنه فنقول انه يخبرنا انه رأى فعلَ البارى الاوّل وهو العالم العقلىّ الذى هو علّتُه وانّ ذلك العالم فيه جميعُ الاشياء بلا نصب ولا تعب ولا جدّ يدخل عليه وانّه يلتذّ بالاشياء التى [١٠٨] تولّدت منه فيمسكها عنده ليفرح بنوره وبحسن الاشياء التى ولدها غير ان المشترى وحده اوّلُ مَنْ ظهر خارجا من ذلك العالم وهو صنمٌ لبعض الاشياء التى فى ذلك العالم ولم يخرج

المشترى من ذلك العالم باطلا وانما خرج ليكون به عالمٌ اخرُ حسنٌ نيّر واقع تحت الكون لانه صنمٌ ومثالٌ لذلك الحسن وليس من الواجب ان يكون مثالُ حُسْنٍ او صنمُ حسنٍ ولا الحسنُ المحض ولا الجوهر الحسن بموجودين وذلك ان الصنم يتشبّه بالشىء المتقدّم الذى هو صنمٌ له وفى هذا العالم حيوةٌ وجوهر وحسن لانه صنمُ العالم السماوىّ وهو دائمٌ ايضا بالكون ما دامَ مثالُه قائما وذلك ان كلّ طبيعة هى مثالٌ وصنمٌ لما فوقها وتدوم ما دامَ الشىء الذى هى صنمٌ له باقيا، ولهذه العلّة اخطأ من قال ان العالم العقلىّ يفسد ويبيد وذلك ان مبدعه ثابتٌ قائم لا يبيد ولا يزول فاذا كان مبدع العقل على هذه الحال لم يفترق ولا يفسد العقل بل يبقى بقاء دائما الّا ان يريد مُبْدِعه ان يردّه الى الحال الاولى اعنى ان يبيده وهذا غيرُ ممكن لانه انما ابدع المبدع الاوّل العقل بلا روية وفكر بل بنوع اخر من الابداع وذلك انه ابدعه بانّه نورٌ فما دامَ ذلك النور مظلّا عليه فانه يبقى ويدوم ولا يفنى والنور الاوّل الذى هو أَنِّيٌّ فقطْ دائمٌ لم يزلْ ولا يزال وانما استعملنا هذه الاسماء فى ذلك النور الاوّل لِما اضطررنا ان نجعلها دلالةً،

ونرجع ونقول ان الأَنّ الاوّل هو النور الاول هو نورُ الانوار لا نهاية له ولا ينفد ولا يزال ينير ويضىء العالم العقلىّ دائما فلذلك صار العالم العقل لا ينفد ولا يبيد ولمّا صار هذا العالمُ العقلىُّ دائما صيّر فَرْعَهُ ونشأ هذا العالم واعنى بالفرع العالَم السماوىّ ولا سِيّما سادة ذلك العالم فانه لو

لم يكن بملائم لذلك العالم لم يدبّر هذا العالم [١.٩] فان ترك طلب النور الذى فوقه فيشتغل بتدبير هذا العالم لم يتيسّر له فصار مدبّرَ العالم العقلىّ النورُ الاوّل ومدبّر العالم السماوىّ العالم العقلىُّ ومدبّر العالم الحسّىّ العالم السماوىّ وهذه التدابير كلُّها انما تقوى بالمدبّر الاوّل وهو الذى يمدُّها بقوّة التدبير والسياسة،

فاما العالم العقلىّ فيدبّره الانّ الاوّل وهو المبدع الاوّل ومدبّر العالم السماوىّ العالمُ العقلىُّ الا انّ المبدع الاوّل عظيم القوّة لا يتناهى غايةً فى الحسن فلذلك صار العالم العقلىّ حَسَنا غايّةَ الحسن وهو الذى انار من الضياء حسنا ونورا ثم صارت النفسُ حسنةً غير ان العقل احسنُ منها لان النفس انما هى صنمٌ للعقل الا انها اذا القت بصرها على العالم العقلىّ ازدادت حسنا، ونحن مثبتون قولنا وقائلون ان نفس العالم السماوىّ حسنةٌ فائضةٌ حسنَها على الزهرة والزهرةُ تفيض حسنها على هذا العالم الحسّىّ والّا فمِنْ أيْنَ هذا الحسن فانه لا يمكن ان يكون هذا الحسنُ من الدم وسائر الاخلاط كما قلنا فيما سلف فالنفس دائمةُ الحسن ما دامت تلقى بصرها على العقل فانها حينئذٍ تستفيد منه الحسنَ فاذا جازت ببصرها عنه نقص نورُها وكذلك نحن نكون حسانا تامّين ما دمنا نرى انفسنا ونعرفها ونبقى على طبيعتها واذا لم نر انفسنا ولم نعرفها وانتقلنا الى طبيعة الحسّ صرنا قباحا، فقد بان وصحّ من الحُجج التى ذكرنا حسن

العالم العقلىّ بقولٍ مستَقْصًى على قدر قوّتنا ومبلغ طاقتنا والحمدُ للمستحقّ الحمد٠

٠تمّ الميمر الثامن بتوفيق الله تعالى وحسن عنايته ولطف اعانته٠

[١١٠] ٠الميمر التاسع من كتاب اثولوجيا٠

٠فى النفس الناطقة وانها لا تموت٠

انّا نريد ان نعلم هل الانسانُ بأسره كلّه واقعٌ تحت الفساد والفناء ام بعضُه يبدو ويفنى ويفسد وبعضُه يبقى ويدوم وهذا البعضُ هو ما هو فمن اراد ان يعلم ذلك علما صحيحا فلْيتفحّص فحصا طبيعيّا كما نحن واصفون٠ فنقول ان الانسان ليس هو شيئاً مبسوطا ساذجا لكنّه مركّب من نفس وجسم والنفس غيرُ الجسم والجسم انها امّا ان يكون بمنزلة آلة النفس واما ان يكون متّصلا بها بنوعٍ آخر من الانواع غيرَ انه بايّ نوع الاتّصال كانه ينقسم الانسانُ بقسمَيْن وهما نفسٌ وجسمٌ ولكلّ واحدٍ من هذَيْن القسمَيْن طبيعةٌ غيرُ طبيعةِ الاخر٠ والجسمُ مركّبٌ غيرُ مبسوطٍ والمركّب



قد ينحلّ ويتفرّق الى الاشياء التى يركّب منها فالجسم اذن يتفرّق وينحلّ ولا يبقى وقد يشهد العيانُ بذلك وذلك لان البصر يرى كيف يزيل الجسمُ وينحلّ ويفسد بأنّواع كثيرة من الفساد ويرى كيف يفسد بعض الاجسام بعضا وكيف يستحيل بعضُها الى بعضٍ وكيف يتغيّر بعضُها الى بعضٍ ولا سيّما اذا لم يكن النفسُ الشريفة الكريمة الحيّة موجودةً فيها اعنى فى الاجسام وذلك انه اذا بَقِىَ الجرمُ وحيدا وليست فيه النفس الشريفة لم يقدر على البقاء ولا ان يكون واحدا متّصلا لانّه ينحلّ ويتفرّق فى الصورة والهيولى وانما يتفرّق فيهما لانه منهما مركّب وانما ينحلّ الجسم ويتفرّق ولا يبقى متّصلا على حالة واحدة لمفارقة النفس لانّ النفس هى التى تلزم الجسدَ لئلّا ينحلّ ويتفرّق وانما صارت تلزمه لانها هى التى ركّبته من الهيولى والصورة فاذا فارقته لم يلبث ان يتفرّق الى [١١١] الاشياء التى رُكّب منها ،

ونقول ان الاجسام اجزاؤ باتّها اجسامٌ فمن اجل ذلك انقسمت وتركّبت وتجزّأت اجزاء صغارا وهذا نوعٌ من انواع فسادها ، فان كان هذا على ما وصفنا وكان الجسمُ جزأً من اجزاء الانسان وكان واقعا تحت الفساد فلا محالةَ ان الانسان كلّه باسره ليس بواقع تحت الفساد بل انما يقع تحت الفساد جزؤٌ من اجزائه فقط والجزؤُ الواقع تحت الفساد هو الآلةُ وانما صارت الالةُ تفسد ولا تبقى لانّ الالة انما تراد لحاجةٍ ما والحاجة انما تكون زمانا وفى طبيعة الآلة ان تفسد ولا تبقى وذلك لانّ صاحب

تتحرّك اليه اعنى انّه يكون لكلّ متحرّك شئ ما يتحرّك اليه والّا لم يكن متحرّكا البتّة وانما يتحرّك المتحرّك شوقا الى الشىء الذى كان منه لانه انما يريد نيلَه والتشبُّه به فمن اجل ذلك يلقى بصره عليه فيكون ذلك علّة حركةٍ اضطرارا، وينبغى لك ان تنفى عن وهمك كلّ كون بزمانٍ اذا كنت انما تريد ان تعلم كيف ابدعت الأنّيات الحقّيّة الدائمة الشريفة من المبدع الاوّل لانها انما كُوّنت منه بغير زمانٍ وانما ابدعت ابداعا وفعلت فعلا ليس بينها وبين المبدع الفاعل متوسّطٌ البتّة فكيف يكون كونُها بزمانٍ وهى علّةُ الزمان والاكوان الزمانيّة ونظامها وشرفها [٢.٣] وعلّة الزمان لا تكون تحت الزمان بل تكون بنوع اعلى وارفع كنحو الظلّ من ذى الظلّ،

وما اكثرَ العجائبَ التى ترى سادةُ النجوم والانفس فى ذلك العالم الاعلى الذى كُوّنت منه ولذلك صار ذلك العالم محيطا بجميع الاشياء التى فى هذا العالم وهذه الصورُ فى ذلك العالم من اوّلها الى اخرها الّا انها هنالك بنوع اخر اعلى وارفع ولستُ اعنى به ان الصورَ الدنيّة الكائنة فى هذا العالم فى العفونة هى فى ذلك العالم الاعلى ايضا بل الصورة الطبيعيّة اعنى انه يمكن ان يكون ما ههنا هو هناك بنوع اكرم واشرف،

ونرجع الى ما كنّا فيه ونقول ان المشترى اذا رأى هذه الصورة العقليّة النقيّة الصافية نال من حسنها وضوءها على قدر قوّته وكلّ من كان ههنا كان ايضا عاشقا لذلك العالم واصحابه عشقَ المشترى ورأى حسن

ذلك العالم بما فيه من الصورة الحسنة البهيّة فاستفاد من ذلك الحسن واستنار من ذلك النور لان ذلك العالم الشريف ينير كلّ من ينظر اليه لانه يُفيض عليه من حسنه ومن نوره حتى يصيرهم كانهم هو فى الحسن والبهاء والنور، وكما ان الرجل الذى يرتقى موضعا عاليا سامخا ثم يطلع على ارض حمراء نيّرة ويلقى بصرَه عليها ويطيل النظر اليها يمتلى من ذلك اللون الاحمر الناصع الساطع فيتشبّه حينئذ بلون تلك الارض وبهائها كذلك من القى بصرَه على العالم الاعلى ونظر الى ذلك اللون الحسن النيّر واطال نظره اليه افاده ذلك اللونَ والحسن فيتشبّه به وصار كانّه هو فى الحسن والبهاء غير انّ اللون هناك انما هو حُسْنُ الصورة ونورُها بل الصورةُ هى ما هى حَسَنٌ باطنُها وظاهرها وذلك ان اللون الحسن ليس هو غيرَ الصورة [١٠٤] لا بمحمول عليها لكنّه لمّا لم يمكن الناظر ان يراها كلّها باطنها وظاهرها ظنّ الناظر انّ ظاهرها هو اللون النيّر الحسن فقط،

فاما الذى توقّى تلك الصورة بكمالها وسلك فى كلّيّتها فانه يرى تلك الصورةَ الوانا نيّرةً صافية ساطعة عالية فى الحسن والبهاء الّا انه حينئذ لا يرى تلك الصورةَ رديّة منفصلة داخلا وخارجا لكنّه يراها كلّها بأسرها معا لنفاذ بصره فيها ولن يقدر الناظر اذا كان جسميّا ان ينظر الى تلك الصورة نظرا كلّيّا فى باطنها وظاهرها معا لانه انما ينظر اليها وهو خارجٌ منها لانها واقعة تحت الحسّ فلذلك لا يقدر احدٌ جسمانىٌّ ان ينظر الى تلك الصورة كُنْهَ منظرها للعلّة التى ذكرناها آنفا فاذا اردت ان تنظر

الى تلك الصورة فارجعْ الى نفسك وكُنْ كانّك نفسٌ بلا جسمٍ ثم انظر الى تلك الصورة كانها شىءٌ واحدٌ لا اختِلافَ فيها فانك متى فعلت ذلك رأَيْتَ الصور باسرها برؤيةٍ عقليّةٍ وامتلات من حسنها وبهائها،

وكما انك اذا اردت ان تنظر الى بعض سادة النجوم قائما تلقى بحرك عليه القاءً كلّيا كانك تنظر الى ظاهره وباطنه فتنظر الى نوره وحسنه بمنظرٍ على كذلك فافعل اذا اردت ان تنظر الى تلك الصورة النيّرة المضيئة البهيّة فانك اذا قويت ان تراها رؤيةً لا نقصان فيها ولا تفصيل قويتَ ان تنظر الى حسنها وبهائها فاذا لم يقدر احدٌ ان ينظر الى ذلك الضوء العالى فَلْيَلْقِ بصره على سادة النجوم ليحرص ان يراها رؤيةً مستقصاةً فانه سَيَرى فيه بعضَ حسن ذلك العالم الاعلى لانه مثالٌ وصنمٌ له [١.٥] فاذا امتلأ من حسن ذلك السيّد النيّر صار فى الحسن والبهاء كانه متّحدٌ به ليكونا كانهما شىءٌ واحدٌ وان بقى على حاله. متوحّدا به ولم يفصل ذاته منه صار هو السيّدَ النيّر وان بقى على حاله منفردا بذاته وفصل ذاته منه لم يكن هو وذلك السيّد شيا واحدا وذلك انه يكسوه من بهائه وحسنه فيكون كانه هو فى البهاء والحسن فاذا كان كذلك راى حينئذ هو والسيّد فى ذلك العالم واحدا وكلما اراد ان يراه قوى عليه من اجل اتّحاده مع ذلك السيّد. ومعونة السيّد له،

فان هو ترك ذلك السيّد بعد القاء بصره عليه ونيله من نوره وحسنه ورجع الى ذاته افترق ذلك التوحّدَ وصار اثنين على ما كانا عليه قبل

ان يتوحّد غير [illegible]

بالنفس الجسد [illegible]

دائما غير ان النفس [illegible]

السيّد وكن [illegible]

العالم النسفل [illegible]

التى فى النفس [illegible]

شىء واحد خلق [illegible]

تلك السيّد [illegible]

لزوما شديدا [illegible]

غيرة فمن النشتى [illegible]

فينبغى [illegible]

بعض سلالة المنتجبه [illegible]

ان يرى [illegible]

تلك العالم [٢.٦] [illegible]

ان صار فيه [illegible]

ثمّ ولا يقدر احدٌ [illegible]

اليه فإن اراد احدٌ [illegible]

معه لا غيره [illegible]

وحسنه وضيئه فيكون [illegible]

ان البصر انما ينال الاشياء الخارجة منه ولا ينالها حتى يكون بحيث ما يكون هو هى فيحسّ حينئذ ويعرفها معرفة صحيحة على نحو قوّته كذلك المرء العقلىّ اذا القى بصره على الاشياء العقليّة لم ينلها حتى يكون هو وهى شيا واحدا الّا ان البصر يقع على خارج الاشياء والعقل على باطن الاشياء فلذلك يكون توحّده معها بوجوه فيكون مع بعضها اشدّ واقوى توحّد من توحّد الحاسّ بالمحسوسات،

والبصر كلّما اطال النظر الى الشىء المحسوس اضرّ به المحسوس حتى يصيّره خارجا من الحسّ ان لا يحسّ شيا فامّا البصر العقلىّ فيكون خلاف ذلك اعنى انه كلّما اطال النظر الى المعقول كان اكثر معرفة واجدر ان يكون عقلا، وينبغى ان يعلم ان معرفة الحواسّ تكون بالشرور والالام اكثر ممّا تكون بالعلم وذلك بانها تدفع عنها الشرور والالام الداخلة عليها مثل السقم فاذا فعلت ذلك لم يثبت معرفتها لشدّة الوجع الذى يعرض منه فلذلك لا يعرف الحاسّ معرفة صحيحة، فامّا الصحّة فانها تكون فى الحواسّ كونا ملائما لها وهى تلتذّ بها فلذلك يعرفها الحواسّ معرفة صحيحة وذلك ان الصحّة ترتيب فى الجثث وتلبث معها وتلزمها بانها ملائمة فتتّحد بها فيعرفها الحاسّ كمعرفته محسوساته فاما السقم فغريب من الحسّ غير ملائم [١٠٧] له والاشياء الغريبة البعيدة منّا لا يحسّ بها المعرفة بل يحسّ بها حسّ الوجع فاما الاشياء الدانية الملائمة لنا فانا نحسّ بها بحسّ المعرفة لا بحسّ الوجع، فاذا كنّا على هذه الحال عرفنا الاشياء الحسّيّة الدانية

التي [illegible]

فمن [illegible]

الأثر [illegible]

لو [illegible]

[illegible]

لا [illegible]

من [illegible]

[illegible]

[illegible]

[illegible]

فلم [illegible]

العقبة [illegible]

[illegible]

فمن [illegible]

[illegible]

[illegible]

عليه وقد [illegible]

وحسن [illegible]

من [illegible]

المشترى من ذلك العالم باطلا وانما خرج ليكون به عالمٌ اخرُ حسنٌ نيّر واقع تحت الكون لانه صنمٌ ومثالٌ لذلك الحسن وليس من الواجب ان يكون مثالُ حُسْنٍ او صنمُ حسنٍ ولا الحسنُ المحض ولا الجوهر الحسن بموجودين وذلك ان الصنم يتشبّه بالشىء المتقدّم الذى هو صنمٌ له وفى هذا العالم حيوةٌ وجوهر وحسن لانه صنمُ العالم السماوىّ وهو دائمٌ ايضا بالكون ما دامَ مثالُه قائما وذلك ان كلّ طبيعة هى مثالٌ وصنمٌ لما فوقها وتدوم ما دامَ الشىء الذى هى صنمٌ له باقيا، ولهذه العلّة اخطأَ من قال ان العالم العقلىّ يفسد ويبيد وذلك ان مبدعه ثابتٌ قائم لا يبيد ولا يزول فاذا كان مبدع العقل على هذه الحال لم يفترق ولا يفسد العقل بل يبقى بقاء دائما الّا ان يريد مُبْدِعه ان يردّه الى الحال الاولى اعنى ان يبيده وهذا غيرُ ممكنٍ لانه انما ابدع المبدع الاوّل العقل بلا روية وفكر بل بنوع اخر من الابداع وذلك انه ابدعه بانّه نورٌ فما دامَ ذلك النور مظلّا عليه فانه يبقى ويدوم ولا يفنى والنور الاوّل الذى هو أنِّيٌّ فقطْ دائمٌ لم يزَلْ ولا يزال وانما استعملنا هذه الاسماء فى ذلك النور الاوّل لِما اضطررنا ان نجعلها دلالةً،

ونرجع ونقول ان الأنّ الاوّل هو النور الاول هو نورُ الانوار لا نهاية له ولا ينفد ولا يزال ينير ويضىء العالم العقلىّ دائما فلذلك صار العالم العقل لا ينفد ولا يبيد ولمّا صار هذا العالمُ العقلىُّ دائما صيّر فرْعَه ونشأ هذا العالم واعنى بالفرع العالَم السماوىّ ولا سيّما سادة ذلك العالم فانه لو

لم يكن بملائم لذلك العالم لم يدبّر هذا العالم [١٠٩] فان ترك طلب النور الذى فوقه فيشتغل بتدبير هذا العالم لم يتيسّر له فصار مدبّرَ العالم العقلىّ النورُ الاوّل ومدبّر العالم السماوىّ العالم العقلىُّ ومدبّر العالم الحسّىّ العالم السماوىّ وهذه التدابير كلُّها انما تقوى بالمدبّر الاوّل وهو الذى يمدُّها بقوّة التدبير والسياسة،

فاما العالم العقلىّ فيدبّره الانّ الاوّل وهو المبدع الاوّل ومدبّر العالم السماوىّ العالمُ العقلىُّ الا انّ المبدع الاوّل عظيم القوّة لا يتناهى غايةً فى الحسن فلذلك صار العالم العقلىّ حَسَنا غايّةَ الحسن وهو الذى انار من الضياء حسنا ونورا ثم صارت النفسُ حسنةً غير ان العقل احسنُ منها لان النفس انما هى صنمٌ للعقل الا انها اذا القت بصرها على العالم العقلىّ ازدادت حسنا، ونحن مثبتون قولنا وقائلون ان نفس العالم السماوىّ حسنةٌ فائضةٌ حسنَها على الزهرة والزهرةُ تفيض حسنها على هذا العالم الحسّىّ والّا فمِنْ أيْنَ هذا الحسن فانه لا يمكن ان يكون هذا الحسنُ من الدم وسائر الاخلاط كما قلنا فيما سلف فالنفس دائمةُ الحسن ما دامت تلقى بصرها على العقل فانها حينئذٍ تستفيد منه الحسنَ فاذا جازت ببصرها عنه نقص نورُها وكذلك نحن نكون حسانا تامّين ما دمنا نرى انفسنا ونعرفها ونبقى على طبيعتها واذا لم نر انفسنا ولم نعرفها وانتقلنا الى طبيعة الحسّ صرنا قباحا، فقد بان وصحّ من الحُجج التى ذكرنا حسن

العالم العقلىّ بقولٍ مستَقْصًى على قدر قوّتنا ومبلغ طاقتنا والحمدُ للمستحقّ الحمد،

،تمّ الميمر الثامن بتوفيق الله تعالى وحسن عنايته ولطف اعانته،

[١١٠] ،الميمر التاسع من كتاب اثولوجيا،

،فى النفس الناطقة وانها لا تموت،

انّا نريد ان نعلم هل الانسانُ بأسره كلُّه واقعٌ تحت الفساد والفناء ام بعضُه يبدو ويفنى ويفسد وبعضُه يبقى ويدوم وهذا البعضُ هو ما هو فمن اراد ان يعلم ذلك علما صحيحا فليَتفحّص فحصا طبيعيّا كما نحن واصفون، فنقول ان الانسان ليس هو شيأً مبسوطا سادجا لكنّه مركّب من نفس وجسم والنفس غيرُ الجسم والجسم انها امّا ان يكون بمنزلة آلة النفس واما ان يكون متّصلا بها بنوعٍ اخر من الانواع غيرَ انه باىّ نوع الاتّصال كانه ينقسم الانسانُ بقسمَيْن وهما نفسٌ وجسمٌ ولكلّ واحدٍ من هذَيْن القسمَيْن طبيعةٌ غيرُ طبيعةِ الاخر، والجسمُ مركّبٌ غيرُ مبسوطٍ والمركّب

قد ينحلّ ويتفرّق الى الاشياء التى يركّب منها فالجسم انن يتفرّق وينحلّ ولا يبقى وقد يشهد العيانُ بذلك وذلك لان البصر يرى كيف يزيل الجسمُ وينحلّ ويفسد بأنواع كثيرة من الفساد ويرى كيف يفسد بعض الاجسام بعضا وكيف يستحيل بعضها الى بعض وكيف يتغيّر بعضها الى بعض ولا سيّما اذا لم يكن النفسُ الشريفة الكريمة الحيّة موجودةً فيها اعنى فى الاجسام وذلك انه انما بَقِىَ الجرمُ وحيدا وليست فيه النفس الشريفة لم يقدر على البقاء ولا ان يكون واحدا متصلا لانّه ينحلّ ويتفرّق فى الصورة والهيولى وانما يتفرّق فيهما لانه منهما مركّب وانما ينحلّ الجسم ويتفرّق ولا يبقى متّصلا على حالة واحدة لمفارقة النفس لانّ النفس هى التى تلزم الجسدَ لئلّا ينحلّ ويتفرّق وانما صارت تلزمه لانها هى التى ركّبته من الهيولى والصورة فاذا فارقته لم يلبث ان يتفرّق الى [١١١] الاشياء التى رُكّب منها٬

ونقول ان الاجسام اجزاؤ بذنها اجسامٌ فمن اجل ذلك انقسمت وتركّبت وتجزّأت اجزاء صغارا وهذا نوعٌ من انواع فسادها٬ فان كان هذا على ما وصفنا وكان الجسمُ جزأً من اجزاء الانسان وكان واقعا تحت الفساد فلا محالةَ ان الانسان كلّه بسره ليس بواقع تحت الفساد بل انما يقع تحت الفساد جزؤٌ من اجزائه فقط والجزؤ الواقع تحت الفساد هو الآلةُ وانما صارت الآلةُ تفسد ولا تبقى لانّ الآلة انما تراد لحاجة ما والحاجة انما تكون زمنا وفى طبيعة الآلة ان تفسد ولا تبقى وذلك لانّ صاحب



لحاجة الذى يستعمل الآلة لحاجةٍ ما اذا فرغ من حاجته التى من اجلها استعمل الالةَ رفض الالةَ وتركها فاذا رفضها ولم يتعهّدها فسدت ولم تبق على حالتها،

فامّا النفس فانها ثابتةٌ قائمةٌ على حالة واحدة لا تفسد ولا تبيد وبها صار الانسان هو ما هو وهو الشىء الحقُّ الذى لا كذبَ فيه اذا أُضيف الى الجسم وحاجةُ النفس الى الجسم كحاجة الصورة الى الهيولى وكحاجة الصانع الى الآلات فالانسانُ اذن هو النفس لانه بالنفس يكون هو ما هو وبها صار ثابتا دائما وبالجسم صار فانيا فاسدا وذلك لان كلّ جرم مركّبٌ وكلُّ مركّب واقع تحت الانحلال والفساد وكلُّ جسمٍ اذًا منحلٌّ واقعٌ تحت الفساد،

فان قال قائل فان النفس واقعة تحت الفساد ايضا لانّها جسمٌ من الاجسام غير انها جسمٌ لطيف رقيق قلنا له ينبغى ان نفحص عن ذلك ونعلم هل النفسُ جسمٌ ام ليست بجسم، فنقول ان كانت النفس جسما من الاجسام فلا محالةَ انها تتفرّق وتنحلّ فالى اىّ الاشياء تنحلُّ [١١٣] فانه كان ذلك مّما ينبغى ان نعلمه فنقول ان كانت الحيوة حاضرةً للنفس اضطرارا لا تفارقها ولا تباينها وكانت النفس جسما فلا محالة ان لكلّ جسمٍ من الاجسام حيوةً لا تفارقه بانْ تكون دائما معه فان كان هذا هكذا رجعنا فقلنا ان كانت النفس جسما وكان الجسم مركّبا فانه لا محالةَ من ان يكون النفس مركّبةً امّا من جرمَيْن وامّا من اجرامٍ كثيرة

وأن يكون لكلّ جرمٍ منها حيوةٌ غريزيّةٌ لا تفارقه وامّا ان يكون لبعضها حيوةٌ غريزيّة ولا حيوةَ لبعضها وامّا ان لا يكون لشىء منها حيوة غريزيّة البتّةَ وان كان لجسم منها حيوةٌ غريزيّةٌ فذلك الجسم هو النفس حقّا فيسئل عن ذلك الجسم ايضا فنقول هل هو مركّب من اجسام كثيرة ونَصِفُه بالصفة التى وصفناه بها آنفا وهكذا الى ما لا نهاية وما لا نهايةَ له فليس بمعلومٍ مفهومٍ،

فان قال قائل ان النفس جسمٌ مركّب من الاجسام الاولى المبسوطة التى ليس من ورائها جسم آخر فلا يلزمُنا ان نقول انّ الاجسامَ مركّبة من اجسام وتلك الاجسام من اجسامٍ اخر وهكذا الى ما لا نهايةَ له لانا قد جعلنا الاجسام الاولى ليس من ورائها اجسامٌ اخر قلنا ان كانت النفسُ جسما ما وذلك الجسم مركّب من الاجسام الاولى والاجسام الاولى ذوات حيوة دائمةٍ غير مفارقةٍ فانّ الاجسام ذو حيوة دائمة غير مفارقة فان لا يستطيعُ قائلٌ ان يقول انه النارُ والهواء والارضُ والماء لان هذه ليست ذواتَ النفس قلنا ان القيت الاجرام المبسوطة ذواتَ النفس حيّةً فالحيوةُ فى تلك الانفس عرضٌ وليست بغريزيّة فذلك انها لو كانت غريزيّةً فيها لَما استحالت ولا تغيّرت كما ان الاجرام السمائيّة لا تتغيّر ولا تستحيل لانها ذواتُ انفسٍ حيّةٍ ليست بمستفيدةٍ من شىء بل هى التى تفيد سائرَ [١١٣] الاجرامَ الحيوةَ فنقول انها ليست من وراء هذه الاجرام المبسوطة اجرامٌ اخرُ اشدُّ منها انبسطا وهى اُسْطُقُسات هذه الاجرام فانهم لم يذ روا

انها ذواتُ النفس ولا انها لها حيوةٌ فان كانت الاجرامُ الاولى المبسوطة لا انفُسَ لها ولا حيوة فكيف يمكن ان يكون لجرم المركّب منها ذا نفسٍ وحيوة وهذا ممنوعٌ مُحال ان يكون الاجرام التى لا نفسَ لها ولا حيوةَ اذا اجتمعت واختلطت حدثت منها حيوةٌ كما يحدث من العقل الاشياء العقليّة،

فان قال قائلٌ ان الاجرام الاولى المبسوطة ليست بذوات انفس ولا حيوة وانما تكون ذواتَ انفس وحيوة اذا امتزج بعضُها ببعضٍ ونفذ بعضُها فى بعض قلْنا ان كان المزاجُ هو علّة ان يكون به الاجسامُ ذواتَ انفسٍ وحيوة فلا محالةَ ان للمزاج علّة ما التى تمزج بعض الاجسام ببعض وينفذ قوّةَ بعضها فى بعض فان كان امتزاجُ الاجرام بعضها فى بعض لا يكون الا لعلّة ما فتلك العلّة هى امكان بقاء النفس، ونقول لوكان امتزاجُ الاجرام بعضِها ببعضٍ علّةً تُصير الاجرام ذوات انفس وحيوة لَما أُلْفى جرمٌ ذا نفسٍ الا الاجرامُ المركّبة فقط وليس ذلك كذلك بل الاجرام المبسوطة كلُّها ذواتُ انفس وحيوة وليس يوجد جرم من الاجرام فى العالم مركّبا كان او مبسوطا الّا وهو ذو نفس وحيوة وانما صار ذلك كذلك لان الكلمة الفاعلة النفسانيّة هى مصوِّرة هيولى الاجرام ولمّا صوّرت الهيولى فعلت منها الجسمَ، والدليل على ذلك انه لا يكون كلمةٌ فعّالةٌ فى هذا العالم الا من تِلْقاء النفس وذلك ان النفس لمّا صوّرت الهيولى واحدثت منها الاجسام المبسوطة افادتها كلمةً فعّالة طبيعيّة والكلمةُ الطبيعيّة الفاعلة انما هى

من قبل النفس وليس جرمٌ من الاجرام مبسوطا كان او مركّبا الّا وفيه كلمةٌ فعّالةٌ فليس اذن جرمٌ من [١١۴] الاجرام مبسوطا او مركّبا الا وهو ذو نفس وحيوة،

فان قال قائل ليس الامر كذلك وليست الاجرامُ المبسوطةُ ذواتِ انفسٍ ولا حيوةٍ بل الاجرام التى لا ينقسم بعضُها الى بعض اذا اتّصلت واتّحدت حدث عن اتّصالها واتّحادها النفسُ قلنا هذا باطلٌ غيرِ ممكنٍ وذلك لانّ الاجرام التى لا تنقسم كلُّها على حالةٍ واحدة وهيئة واحدة اعنى ان ليس منها جرمٌ يحسّ باثرٍ من الآثار ولا يقبله فان كانت هذه الاجرامُ لا تحسّ بالآثار ولا تقبلها فكيف يمكن ان يتّصل بعضُها ببعض او يتّحد والاتّصال والاتّحاد اثرٌ من الآثار الواقعة على الاجسام التى تتجزّأ والنفس ايضا تحسّ الآثار الواقعة على الشىء المتّصل وتحسّ الاثار الواقعة على الشىء المنفصل وتحسّ الآثار الواقعة على الجسم، وقلنا انه لا يحدث من اتّصال الاجرام التى لا تتجزّأ حيّةٌ البتّةَ فكيف يمكن ان تحدث النفس من اتّصال الاجرام واجتماعها هذا محالٌ ممتنعٌ ونقول ان الجسم المبسوط مركّب من هيولى وصورة ولا يمكن لقائل ان يقول ان الجرم ذو نفسٍ من قبل الهيولى لان الهيولى لا كيفيّةَ لها وانما يكون الجرم ذا نفسٍ وحيوة من تلقاء الصورة لانّ الجرم بالنفس يكون ذا طعمٍ وشرح والطعم والشرح من حيّز النفس لانه لا بدّ للنفس من ان يكون بها طعمٌ،

فان كان هذا هكذا سألنا ما هذه الصورةُ فان قالوا انها جوهرٌ ما قلنا

انكم دللتمونا على احد جزئي المركب ولم تدلّونا على المركب كلّه باسره فيكون احد جزئى الجسم هو النفس فيبطل اذن قولكم ان اتّصال الاجرام انما هو علّة لحيوة الاجرام واجتماع بعضها الى بعض، فان قالوا ان الصورة [١١٥] انما هى اثر الهيولى وليس بجوهر فمن هذا الاثر حدثت النفس والحيوة فى الهيولى قلنا بطل قولكم وذلك ان الهيولى ليس تقدر ان تصوّر نفسها ولا ان تحدث النفس من ذاتها فان كانت الهيولى لا تصوّر نفسها ولا تحدث النفس من ذاتها فلا محالة ان الذى يصوّر الهيولى اخر غيرها وهو الذى جعلها ذات جثّة ونفس وحيوة وجعل سائر الاجرام ايضا وهو شىء خارج من كلّ طبيعة جرميّة هيولانيّة، ونقول انه لا يمكن ان يكون جرم من الاجرام ثابتا قائما مبسوطا كان او مركّبا اذا كانت القوّة النفسانيّة غير موجودة فيه وذلك لانّ فى طبيعة الجرم السيلان والفناء فلو كان العالم كلّه جرما لا نفس فيه ولا حيوة له لبادت الاشياء وهلكت وكذلك ايضا لو كان بعض الاجرام هو النفس وكانت النفس جرميّة كما ظنّ اناس لنالها ما نال سائر الاجرام التى لا نفس لها ولا حيوة لان الاجرام كلّها بانها اجرام انما هى من هيولى واحدة فان كانت الاجرام هيولانيّة وكانت النفس جرما من الاجرام فلا محالة ان الاجرام والانفس تنتقص وتنحلّ وتصير الى الهيولى لانّ هيولى الاجرام كلّها واحدة منها رُكّبت واليها تنحلّ وان كان هذا هكذا وكانت النفس جرما من حيّز الاجرام كانت منتقصة سيّالة لا محالة لانها تسيل سيلان الاجرام

وتنتقص الى الهيولى، فاذا انتقصت الاجرامُ كلُّها لا وقفَ للكون لانه يَصير الاشياء كلّها الى الهيولى فاذا رُدّت الاشياء كلُّها الى الهيولى ولم يكن للهيولى مصوّرٌ يصوّرها وهو علّتها بطل الكون فاذا بطل الكون بطل هذا العالم ايضا اذا كان جرميّا محضا وهذا محال لانه لا يبطل العالم بأسره البطلانَ كلّه،

فان قال قائل انا لا نجعل العالم باسره جرما فقط [١١٤] لكنّا نجعله ذا نفس وحيوة بالاسم فقط قلنا اما الاسمُ فلا عبرةَ فاما المعنى فانكم قد نفيتم عن النفس والحيوة وذلك انكم جعلتم النفس من حيّز الاجرام فان كانت النفس جرما ما وكان كلّ جرم منتقصا سيّالا واقعا تحت الفساد فلا محالةَ ان النفس تنتقص وتنحلّ وتفسد ايضا فيكون العالم كلّه واقعا تحت الفساد وهذا محالٌ كما بيّنّا ذلك مرارا، فكيف يمكن ان يكون النفسُ جرما لطيفا وكلُّ جرمٍ سيّالٌ غليظا كان ام لطيفا كالهواء والريح فانه لا يكون جرمٌ من الاجرام الطف ولا ارقّ منهما وليس فى الاجرام المبسوطة والمركبة جرمٌ هو اكثر سيلانا منهما ولا اسرع انفشاشا وليس ينبغى للنفس ان تكون على هذه الحال والّا كانت ارذل وادنى من الاجرام الغليظة الحاسّة وليست كذلك بل النفس اشرف وافضل من كلّ جرمٍ غليظ كان ام لطيفا كشرف العلّة وفضلها على معلولها،

ونقول ان كلّ جرم غليظا كان ام لطيفا فانه ليس بعلّة لوحدانيّته ولاتّصاله بل النفس هى علّة اتّصال الجرم ووحدانيّته لان الوحدانيّة مستفادةٌ فى الجرم من النفس وكيف يمكن ان يكون الجرمُ علّةَ وحدانيّته ومن شأنه التقطّع

والتفرّق فلولا ان النفس تلزمه لتفرّق ولم يثبت على حالة واحدة البتّة، فكيف يمكن ان يكون الهواء والريح نفسانيّين وهما سيّالان ينفشّان ويتفرّقان سريعا والذى لا يقوى على لزوم نفسه وضبطها فبالحرى ان لا يقوى على لزوم غيره وكيف يمكن ان يكون الهواء نفس هذا العالم وروحه وهو محتاج الى طقس وشرح،

ونقول ان هذا العالم لا يجرى بالبخت والاتّفاق بل انما يجرى بكلمة نفسانيّة عقليّة بغاية الحزم والتدبير فان كان هذا هكذا قلنا ان النفس العقليّة [۱۱۷] هى القيّمة على هذا العالم والاشياء الجرميّة انّما هى بمنزلة جزء منها وهى التى تلزم هذا العالم بالهيئة التى عليه كما تلزم اجرام الحيوان فانها ما دامت النفس فيها فهى باقية ثابتة فاذا فارقتها لم تثبت ولم تبق بل تفسد وتهلك فكذلك العالم كلّه ما دامت النفس فيه باق دائم فان فارقته هلك ولم يبق على حالة واحدة وقد شهد لنا على ذلك الجرميّون لان الحقّ يضطرّهم الى الاقرار بذلك ويضطرّهم الاشياء الى ان يعلموا انه ينبغى ان يكون قبل الاجرام كلّها المبسوطة والمركّبة شىء آخر وهو النفس غير انهم خالفوا الحقّ بان جعلوا النفس ريحا روحانيّة ونارا روحانيّة وانما وصفوا النفس بهذه الصفة لانّهم رأوا انه ليس يمكن ان يكون القوّة الشريفة الكريمة دون النار او الريح وظنّوا انه لا بدّ للنفس من ان يكون لها مكان تثبت فيه فلما ظنّوا ذلك جعلوا مكانها الريح والنار لانهما ارقّ والطف من سائر الاجرام وقد كان من الواجب

ان يقولوا ان الاجرامَ هى التى تحرص على طلب المكان فيها وتثبت فى قوى النفس والنفس هى مكانُ الاجرام وفيها ثباتُها ودوامُها لا الاجرامُ مكانُ النفس لانّ النفس علّةٌ والجرم معلولٌ والعلّة قد تكتفى بنفسها ولا تحتاج فى ثباتها وقوامها الى المعلول والمعلول يحتاج الى العلّة لانّه لا ثباتَ له ولا قوام الا بها اى بالعلّة،

ونقول انهم اذا سئلوا عن النفس فقالوا انها جرم ثم وردت عليهم المسائلُ التى لا ملجأ لهم منها لم يقدروا على ان يثبتوا انها فى الاجرام المعروفة التجأوا الى الشىء المجهول الذى قد اكثروا فيه القول وكرّروه فاضطرّوا الى ان يجعلوها جرما غير هذه الاجرام المعروفة [١١٨] الا انه بزعمهم جرم قوىٌّ فعّال وسمّوه روحا فنردّ عليهم ونقول انا قد وجدنا ارواحا كثيرة لا انفس لها فان كان هذا هكذا فكيف يمكن ان يكون النفسُ روحا من الارواح لِما لا نفس له فان قالوا ان الروح الذى فى هيئةٍ ما هى النفسُ سألناهم عن هذه الهيئةِ ما هى فانه لا محالةَ من ان يكون الهيئةُ هى الروح بعينها او ان تكون كيفيّةً فيها فان كانت هى الروح لذمّهم قولُنا الاوّل انا قد نجد ارواحا ليست بذات النفس وان كانت الهيئةُ كيفيّةَ الروح كان الروح مركّبا غير مبسوط فلا يكون بينها وبين الاجرام فرقٌ البتّةَ،

ونقول انّ الهيئةَ محمولةٌ والمحمول فرعٌ واحدٌ من الاشياء المحمولة وليست بحاملة فان كانت الهيئةُ محمولةً والمحمولُ لا هيولى له انما يكون فى حملِ والحاملُ جرمٌ فان كان هذا هكذا وكانت الهيئةُ لا هيولى لها وكفت

الروح جرمية كانت النفسُ مركّبة من جرم من الاجرام لا غليظا ولا لطيفا وتحقيق ذلك ما نحن ذاكرون وذلك ان كلّ جرم اما ان يكون حارّا او باردا واما ان يكون جاسيا او ليّنا واما ان يكون رطبا او يابسا واما ان يكون اسود او ابيض واما ان يكون فى بعض سائر الكيفيّات الشبيهة بالكيفيّات التى ذكرنا فان كان الجسم حارّا فقط سخّن وان كان باردا برّد وان كان خفيفا خفّف وان كان ثقيلا ثقّل وان كان اسود سوّد وان كان ابيض بيّض وليس من شأن البارد ان يسخّن ولا من شان الحارّ ان يبرّد فان كانت الاجرام كلّها على هذه الحال ولم يفعل الجرم بما فيه الا فعلا واحدا فقط ثم وجدنا شيأً اخر يفعل أفاعيلَ كثيرةً علمنا ان جوهر هذا الشىء غيرُ جوهر الاجرام وانه خارجٌ من كلّ جوهر جرمىّ لا يردّ ذلك احدٌ ولا ينكره،

[١١٩] ،باب فى النوادر،

ونقول ان من الدليل على النفس انها تكون فى هذا العالم ببعضِ قُواها وتكون فى العالم العقلىّ بسائر قواها العدل والصلاح وسائر الفضائل وذلك ان النفس اذا فكرت فى العدل والصلاح ثم فحصت عن الشىء هل هو عدلٌ ام صلاحٌ ام ليس ذلك كذلك فلا محالةَ ان فى العقل من العدل والصلاح ما فيه تفكر النفسُ وعنه تفحص والّا فلِمَ تفكّرت النفس فى

شىء ليس بموجود وفحصت عنه، فان كان هذا هكذا قلنا ان العدل والصلاح وسائر الفضائل موجودة فكرت النفس فيها او لم تفكر وانما هى موجودة فى العقل بنوع اعلى وارفع من ما فى النفس وذلك ان العقل هو الذى يفيد النفسَ العدلَ والصلاحَ وسائر الفضائل وليست الفضائلُ فى النفس المفكّرة دائما بل ربما كانت فيها موجودةً لمّا فكرت فيها وذلك ان النفس اذا القت بصرها على العقل فانما تنال منه من انواع الفضائل بقدر القاء بصرها اليه فاذا ادامت النظر الى العقل استفادت منه الفضائلَ الشريفة وان غفلت والتفتت الى الحسّ واشتغلت به لم يُفِضْ عليها العقلُ شيأً من الفضائل وصارت كبعض الاشياء الحسّيّة الدنيّة، فاذا فكرت فى بعض الفضائل واشتاقت الى اقتباله نظرت الى العقل فيفيض عليها العقلُ عند ذلك الفضيلةَ، وامّا العقلُ فان الفضائل فيه جميعا دائما لا حينا موجودة وحينا غير موجودة بل فيه ابدا وان كانت دائمةً فيه فانها مستفادة من اجل ان العقل انما يفيدها من العلّة الاولى وانما صارت الفضائلُ فى العقل دائما لان العقل لا يُغْنَى عن النظر الى العلّة الاولى ولا يشغله عن ذلك شاغلٌ والفضائلُ فيه دائمةٌ غير انها متقنة دائما غايةً من الاحكام وهى صوابٌ لا خطأً فيها لانها تَصير فيه من العلّة الاولى [١٢٠] بغير وسط والعقلُ يلزمها على حسب ما يرد عليه من العلوّ،

واما العلّة الاولى فان الفضائل فيها بنوعِ علّةٍ لا انها بمنزلة الوعاء للفضائل لكنها هى الفضائلُ كلُّها غير ان الفضائل تنبَع منها من غير ان تنقسم

ولا تتحرّك ولا تسكن فى مكانٍ ما بل هى انّيّةٌ ينبجس منها الانّيّات والفضائل بغير نهاية من غير حركةٍ مكانيّة ولا سكون مكانىّ وانما انبجست منها الانّيّات فانها موجودةٌ فى كلّ الانّيّات على نحو قوّة الانّيّة وذلك ان العقل يقبلها اكثرَ من قبول النفس والنفس تقبلها اكثرَ من قبول الاجرام السماويّة والاجرام السماويّة تقبلها اكثرَ من قبول الاجرام الواقعة تحت الكون والفساد وذلك ان المعلول كلّما بعُد عن العلّة الاولى وكانت المتوسّطاتُ اكثرَ كان من العلّة الاولى اقلَّ قبولاً، والعلّة الاولى واقفةٌ ساكنة فى ذاتها وليست فى دهرٍ ولا فى زمانٍ ولا فى مكانٍ بل الدهرُ والزمان والمكان وسائرُ الاشياء انما قوامُها وثباتها بها، وكما ان المركز ثابتٌ قائم فى ذاته والخطوط الخارجة من المركز الى محيط الدائرة كلُّها انما يثبت ويقوم فيه وكلُّ نقطةٍ او خطّ فى دائرة او سطحٍ فانما قوامُه وثباته بالمركز فكذلك الاشياء العقليّة والحسّيّة ونحن ايضا قوامُنا وثباتُنا بالفاعل الاوّل وبه نتعلّق وعليه اشتياقُنا واليه نميل واليه نرجع وان نأيّنا عنه وبعُدنا فانما مصيرُنا اليه ومرجعُنا كمصير خطوط الدائرة الى المركز وان بعُدت ونأَتْ،

فان قال قائلٌ فما بالُنا اذا كنّا فى تلك الانّيّة الاولى المبدعة الاشياء كلّها وفينا من تلقاء النفس فضائلُ كثيرةٌ لا نحسّ بالعلّة الاولى ولا بالعقل ولا بالنفس ولا بالفضائل الكريمة الشريفة ولا نستعملها لكنها نجهلها جُلّ دهرنا ومن الناس مَن يجهلها وينكرها دهرَه كلّها واذا سمع احدا يتكلم

بها ظنّ انها خُرافاتٌ لا حقائقَ لها ولا يستعمل [۱۳۱] دهرَه كلّه شيأ من الفضائل الشريفة الكريمة قلنا انما جهلنا هذه الاشياء لانا صرنا حسّيّين وانا لا نعرف غير الحسّيّات ولا نريد الا ايّاها فاذا طلبنا افادةَ علمٍ فانما نريد ان نستفيده من الحسّ، وذلك انا نقول انا رأينا الاشياء هكذا ولا نريد مفارَقة الرؤية ومنها نريد استفادةَ ما نرى وما لا نرى ونظنُّ ان الاشياء كلّها يُرَى وليس منها شیٔ الا وهو واقعٌ تحت البصر فهذا وشبهُه صيَّرَنا الى ان نجهل النفسَ والعقل والعلّة الاولى وان أُلقى امرؤ منا يظنّ انه نال معرفتها فانما يضيفها الى الحسّ والى الاجسام فيجسّم النفسَ والعقلَ والعلّةَ الاولى فالجسمُ انما هو معلولُ معلولِ المعلولِ والفضائلُ موجودةٌ فى النفس والنفسُ موجودة فى العقل والعقلُ موجود فى الأنّيّة الاولى بنوع علّته وليست النفس جسما بل علّةَ الجسم ولا العقلُ ايضا جسم ولا الأنّيّة الاولى جسم،

وقد اقرَّ بذلك افاضِلُ الاوّلين واحتجّوا فيه بحُجَجٍ مرضيّة مقنعة والدليلُ على ذلك ان النفس ليست تحسّ فضائلَها وانها ليست باجسامٍ ولا هى واقعةٌ تحت الحسّ وكيف تكون اجساما ونحن لا نقوى على ان نحسّها اذا كنّا مائلين الى الحسّ، والدليلُ على ذلك انا اذا كنا مائلين الى الحسّ لم نقوِ على ان نحسّ بالنفس ولا بفضائلها بعينها وذلك انّا ربّما فكرنا فى شیء فحضرنا بعضُ الاصدقاء فلا نراه لانا قد مِلْنا الى النفس بأَسْرنا ونسينا الحسَّ فكذلك اذا نحسّ فانا مِلنا الى الحسّ

باسرنا لم نحسّ بالنفس ولا بفضائلها وانما نحسّ بالشىء اذا ما حسّه الحاسُّ فأدّاه الى النفس فأدّته النفس الى العقل والّا لم نحسّ بذلك الشىء وان نظر اليه الناظر طويلا [١٣٢] وكذلك قوّة النفس ايضا لا نحسّ بشىء الا ان تؤدّيه النفسُ الى العقل ثم يردّه العقلُ الى النفس وهو اشدّ تفاوُتا منه بدءا ثم تؤدّيه النفسُ الى الحسّ فيحسّ به الحسُّ على نحو قوّته فى الحسّ فالحسُّ اذا احسّ شيأً فانما يودّيه الى النفس وتؤدّيه النفس الى العقل فكذلك النفس اذا احسّت شيأً ادّته الى العقل اوّلا ثم يردّه العقلُ الى النفس فتؤدّيه النفس الى الحسّ غير ان العقل يعرف الشىء معرفةً اعلى واوضح من معرفة النفس والنفس يعرف الشىء معرفةً دنيّةً ليست بصحيحةٍ،

ونقول ان من اراد ان يحسّ النفس والعقل والانّيّة الاولى التى هى علّة العقل والنفس وسائر الاشياء فانه لا يدع الحسائس ان تفعل افاعيلها بل يرجع الى ذاته ويقوم فى باطنها ويثبت هناك زمانا طويلا ويجعل سائرَ شغلِه هناك وان تباعد عن البصر وسائر الحسائس لانها انما تفعل افاعيلها خارجا منها لا داخلا فيها فليحرص ان يُسكِنها فاذا سكنت الحسائس ورجع الى ذاته ونظر فى داخله قوى على ان يحسّ بما لا يقوى عليه الحسائسُ ولا على نيله،

وذلك بمنزلة من اراد ان يسمع صوتا لذيذا مطربا فينصت لذلك الصوت ولم يشغل بسمعه شيء من الاصوات غيرهُ فانه حينئذ يقوى على استماع

ذلك الصوت ويحسّه حسّا صحيحا وكذلك كلُّ مَنْ له حسٌّ من الحسائس اذا اراد ان يحسّ ببعض محسوساته حسّا صوابا رفض سائر محسوساته واقبل على ذلك المحسوس وحده فيعرفه حينئذ معرفة صحيحة فكذلك ينبغى ان يفعل من اراد ان يحسّ النفس والعقل والانّيّة الاولى ان يدفع ويرفض السمع الحسّى الظاهر ويستعمل السمعَ العقلىَّ الداخل فيه فانه حينئذ يستمع النغمات العالية النقيّة الصافية الحسنة البهيّة المطربة التى لا يملُّها سامعٌ وكلّما يسمعها ازداد شهوةً وطربا ويعلم ان النغماتِ الجرميّةَ الحسّيّةَ [١٢٣] انما هى اصنامٌ ورسوم تلك النغمات فاذا احسّ تلك الانّيّات الشريفة العالية وسمع هذه النغمات على قوّته واستطاعته تمّ وكمل سروره،

،تمّ الميمر التاسع من كتاب اثولوجيا بتوفيق الله تعالى،

الميمر العاشر من كتاب اثولوجيا

في العلّة الاولى والاشياء التى ابتدعت منها

الواحد المحض هو علّة الاشياء كلّها وليس كشىء من الاشياء بل هو بدؤ الشىء وليس هو الاشياء بل الاشياء كلّها فيه وليس هو فى شىء من الاشياء وذلك ان الاشياء كلّها انما انبجست منه وبه ثباتها وقوامها واليه مرجعها

فان قال قائل كيف يمكن ان يكون الاشياء فى الواحد المبسوط الذى ليس فيه ثنويّة ولا كثرة بجهة من الجهات قلنا لانه واحد محض مبسوط ليس فيه شىء من الاشياء فلمّا كان واحدا محضا انبجست منه الاشياء كلّها وذلك انه لما لم يكن له هويّة انبجست منه الهويّة واقول واختصر القول انه لمّا لم يكن شيأ من الاشياء كانت الاشياء كلّها انبجست منه غير انه وان كانت الاشياء كلّها انما انبجست منه فان الهويّة الاولى اعنى به هويّة العقل هى التى انبجست منه اوّلا بغير وسط ثم انبجست منه جميع هويّات الاشياء التى فى العالم الاعلى والعالم الاسفل بتوسّط هويّة العقل والعالم العقلىّ

واقول ان الواحد المحض هو فوق التمام والكمال واما العالم الحسّىّ فناقص لانه مبتدع والشىء التامّ هو العقل وانما صار العقل تامّا كاملا لانه مبتدع من الواحد الحقّ المحض الذى هو فوق التمام ولم يكن بممكن ان يبدع

الشىء الذى فوق التمام الشىء الناقص بلا توسّط ولا يمكن [۱۴۴] ان يبدع الشىء التامّ تامّا مثلَه لانه فى الابداع نقصانٌ اعنى به ان المبدَع لا يكون فى درجة المبدِع بل يكون دونه٬

والدليل على ان الواحد المحض تامٌّ فوق التمام انّه لا حاجةَ له الى شىء من الاشياء ولا يطلب افادةَ شىء ولشدّة تمامه وافراطه حدث منه شىءٌ اخرُ لانّ الشىء الذى هو فوق التمام لا يمكن ان يكون محدِثًا من غيرِ ان يكون الشىء تامّا وإلّا لم يكن فوق التمام وذلك انه ان كان الشىء التامُّ يحدث شيا من الاشياء فبالحرى ان يكون الشىء الذى فوق التمام محدثًا للتمام لانه يحدث الشىء التامَّ الذى لا يمكن ان يكون شىءٌ من الاشياء المُحدثة اقوى منه ولا ابهى ولا اعلى٬

وذلك ان الواحد الحقّ الذى هو فوق التمام لما ابْدع الشىء التامَّ التفت ذلك التامُّ الى مبدِعه والقى بصره عليه وامتلأ منه نورا وبهاء فصار عقلا اما الواحد الحقّ فانه ابتَدَع هويّةَ العقل لشدّة سكونه فلما نظرت تلك الهويّةُ الى الواحد الحقّ تصوّر العقل وذلك انه لما ابتُدعت الهويّة الاولى من الواحد الحقّ وقفت والقت بصرها على الواحد لتراه فصارت حينئذ عقلا فلما صارت الهويّة الاولى المبتدعة عقلا صارت تحكى افاعيلَها الواحدَ الحقّ لانها لما القت بصرها عليه ورأته على قدر قوّتها وصارت حينئذ عقلا افحص عليه الواحدُ الحقُّ قُوًى كثيرةً عظيمةً٬ فلما صار العقلُ ذا قوّة عظيمة ابدع صورةَ النفس من غيرِ ان يتحرّك تشبيها

بالواحد الحقّ وذلك ان العقل ابدعه الواحد الحقّ وهو ساكنٌ ولذلك ابدع العقلُ النفسَ وهو ساكن ايضا لا يتحرّك غير ان الواحد الحق ابدع هويّةَ العقل وابدع العقلُ صورةَ النفس من الهويّة التى ابتدعت من الواحد الحقّ بتوسُّط هويّة العقل، وامّا النفس فلمّا كانت معلولةً [من] معلولٍ لم تَقْوِ على ان تفعل فعلَها بغيرِ حركةٍ وهى ساكنةٌ بل هى فعلتْه بحركةٍ وابدعت صنما ما، وانما يسمّى فعلُها صنما لانه فعلٌ داثرٌ غيرُ ثابت ولا باقٍ [١٢٥] لانه كان بحركة والحركةُ لا يأتى بالشىء الثابت الباقى بل انما يأتى بالشىء الداثر والّا لكان فعلُها اكرمَ منها اذ كان المفعول ثابتا قائما والفاعلُ داثرا بائدا اعنى الحركة وهذا قبيحٌ جدّا، واذا ارادت النفسُ ان تعمل شيأً ما نظرت الى الشىء الذى منه كان بدوُّها واذا نظرت امتلأت قوّةً ونورا وتحرّكت حركةً غير الحركة التى تحرّكت تِلْقاءَ علّتها وذلك انها اذا ارادت ان تتحرّك نحو علّتها تحرّكت علوّا واذا ارادت ان تؤثّر صنما تحرّكت سفلا فتبتدع صنما هو الحسُّ والطبيعةُ التى فى الاجرام المبسوطة والنبات والحيوان وكلِّ جوهرٍ وليس جوهرُ النفس بمُفارِق الجوهر الذى قبلَه بل هو متعلّقٌ به وذلك ان النفس تسلك فى جميع الجواهر السفليّة الى ان تبلغ النباتَ بنوعٍ ما،

وذلك ان طبيعة النبات هى اثرٌ من آثارها فمن اجل ذلك صارت النفس متعلّقةً بها غير انها وان كانت النفس تسلك الى ان تبلغ النباتَ وتصير فيه فانما صارت فيه لانها لمّا ارادت ان تؤثّر آثارَها سلكت سفلا حتى

ابدعت بسلوكها وشوقها الى الشىء الدنىّ الخسيس شخصا وذلك ان النفس لما كانت فى العقل وكانت اليه شاخصةً لم تكن مفارقةً فلمّا غفلت وكَلَّ عنه بصرُها خلفتْه وسلكت سفلا من اوّل الاشياء المبدَعة الحسّيّة الى ان تغلب اخرها واثّرت الآثارَ الحسنةَ غير انها وان كانت حسنة فانها قبيحةٌ خسيسة اذا هى قيست الى الاشياء العالية الكائنة فى العالم العقلىّ وانما اثّرت النفس هذه الاثار عند شوقها الى الشىء الاخسّ الادنى فلما اشتاقت اليه اثّرت فيه فصارت عند الحسّ احسنَ من كلّ حسن وانما صارت الاشياء الجزئيّةُ حسنةً عند الحسّ لان الحسّ من حيّزها والشبيهُ يفرح بشبيهه [١٣٦] ويلتذُّ به واما عند الاشياء العالية العقليّة فانها قبيحة خسيسة جدا،

ونقول ان النفس لما اثّرت الطبيعةَ والحسّ وسائر الاشياء التى فى حيّزها رتّبت كلّ واحد منها فى مرتبته وشرّحته تشريحا متقنا لا يقدر احدٌ على التعدّى من مرتبته الى غيرها غيرَ انه وان كانت الاشياء الحسّيّة الطبيعيّة ذاتَ شرح وترتيب فان شرحَها غيرُ شرح الاشياء العالية العقليّة وترتيبُها غيرُ ذلك الترتيب فذلك ان شرح الاشياء الطبيعيّة خسيسٌ دونٌ واقع تحت الخطإ وشرح الاشياء العالية تشريفٌ كريمٌ لا يمكن ان يقع تحت الخطإ لانه صوابٌ ابدا وانما صار شرح الاشياء العالية صوابا لانه يشرح من العلّة الاولى وصار شرح الاشياء السفليّة واقعا تحت الخطإ لانه شرحٌ أُبدِع من الشىء المعلول اى من النفس،

والنفس التى فى النبات كانت كانها جزو من اجزاء النبات غير انها تكون جزأً ادنى من سائر اجزاء النفس واجهل اجزائها لانها سلكت سفلا الى ان صارت فى هذه الابدان الدنيّة الخسيسة واذا كانت النفس فى الشىء البهيمىّ فانها تكون ايضا جزءًا من اجزائها الا انها تكون جزءًا اشرف من اجزاء النفس النباتيّة واكرم وهو الحسّ واذا صارت النفسُ الى الانسان كانت افضلَ اجزاء النفس واكرمها لانها تكون حينئذ متحرّكةً حاسّةً ذاتَ عقل وتمييز وذلك لان حركتها تكون حينئذ من حيّز العقل اعنى ان حركة النفس وحسنها يكون بان تعقل وتعرف واذا كانت النفس فى النبات كانت قوّتها التى تكون فى النبات ثابتةً فى اصل النبات والدليلُ على ذلك انك اذا قطعت غصنا من اغصان النبات التى فى راس الشجرة او وسطها لم تجفّ الشجرة وان قطعت اصلها جفّت،

[١٢٧] فان قال قائل ان كانت قوّة النفس تفارق الشجرة بعد قطع اصلها فأيّن تذهب تلك القوّة او تلك النفس قلنا تصير الى المكان الذى لم تفارقه وهو العالم العقلىّ وكذلك اذا فسد جزو من البهيميّة تسلك النفس التى كانت فيها الى ان تاتى العالمَ العقلىّ وانما تاتى ذلك العالمَ لان ذلك العالم هو مكانُ النفس وهى العقلُ والعقلُ لا تفارقه والعقل ليس فى مكان فالنفسُ اذًا ليست فى مكان فان لم تكن فى مكان فهى لا محالةَ فوقٌ وسفلٌ وفى الكلّ من غير ان تنقسم وتتجزّأ بتجزّء الكلّ فالنفس اذًا فى كلّ مكانٍ وليست فى مكانٍ،

ونقول ان النفس اذا سلكت من السفل علوّا ولم تبلغ الى العالم الاعلى بلوغ تامّا ووقفت بين العالَمَيْن كانت من الاشياء العقليّة والحسّيّة وصارت متوسّطةً بين العالمين اى بين العقل وبين الحسّ والطبيعة غير انها اذا ارادت ان تسلك علوّا سلكت بأَهْون السعْى ولم يشتدّ ذلك عليها بخلاف ما اذا كانت فى العالم السفلىّ ثمّ ارادت الصعود الى العالم العقلىّ فان ذلك ممّا يشتدُّ عليها،

واعلم ان العقل والنفس وسائر الاشياء العقليّة فى المبدع الاوّل لا تفسد ولا تبيد من اجل انها ابتدعت من العلّة الاولى بغير وسط والطبيعةُ والحسُّ وسائر الاشياء الطبيعيّة دائرةٌ واقعة تحت الفساد لانها آثارٌ من عِلَلٍ معلولة اى من العقل بتوسُّط النفس غير ان الاشياء الطبيعيّة ما بقاؤه اكثرُ من بقاء غيره وهو اكثرُ ديمومةً وذلك على قدر بُعْد الشىء من علّته وقوّته وعلى قدر كثرة العلل فيه وقلّتها وذلك ان الشىء اذا كانت علله قليلةً كانت بقاؤه اكثرَ وان كانت علله كثيرةً كان الشىء اقلَّ بقاءً، وينبغى ان نعلم ان الاشياء الطبيعيّة متعلّقٌ بعضُها ببعض فاذا فسد بعضها صار الى صاحبه علوّا الى ان يأتى [١٢٨] الاجرامَ السمائيّة ثمّ النفسَ ثمّ العقل، فالاشياء كلُّها ثابتةٌ فى العقل والعقل ثابت بالعلّة الاولى والعلّة الاولى بدوٌ لجميع الاشياء ومنتهاها ومنها تبتدع واليها مرجعها كما قلنا ذلك مرارا،



،بابٌ من النوادر،

ونقول ان فى العقل الاوّل جميعَ الاشياء وذلك لان الفاعل الاوّل اوّل فعلٍ فَعَلَه وهو العقل فَعَلَه ذا صُوَرٍ كثيرةٍ وجعل فى كلّ صورة منها جميعَ الاشياء التى تلايُم تلك الصورةَ وانما فعل الصورة وحالاتها معا لا شيأً بعد شىء بل كلّها معا وفى دفعةٍ واحدةٍ وذلك انه ابدع الانسان العقلىّ وفيه جميع صفاته الملائمة له معا ولم يبدع بعضَ صفاته اوّلا وبعض صفاته اخِرا كما يكون فى الانسان الحسّىّ لكنّه ابدعها كلّها معا فى دفعة واحدة، فان كان هذا هكذا قلنا ان الاشياء التى فى الانسان كلّها ههنا قد كان اوّلا لم يُزَدْ فيه صفةٌ لم تكن هناك البتّةَ والانسانُ فى العالم الاعلى تامٌّ كاملٌ وكلُّ ما يوصفُ به لم يزل فيه،

فان قال قائل ليس صفاتُ الانسان الاعلى كلُّها فيه بل هو قابلٌ لصفات اخرى يكون بها تامّا قلنا فهو اذن واقع تحت الكون والفساد وذلك ان الاشياء التى تقبل الزيادة والنقصان هى فى عالم الكون والفساد وانما صارت تقبل الزيادةَ والنقصان لان فاعلَها ناقص وهو الطبيعة وذلك ان الطبيعة لا تبدع صفاتِ الاشياء كلّها معا فلذلك تقبل الاشياء الطبيعيّةُ الزيادةَ والنقصان، واما الاشياء التى فى العالم الاعلى فانها لا تقبل الزيادة والنقصان لان مبدِعها تامٌّ كامل وانما ابدع ذاتَها وصفاتها معا فى دفعة واحدة فصارت لذلك تامّةً كاملة فان كانت لذلك تامّةً

كاملةٌ فهى اذن على حالة واحدة دائمةٌ وهى الاشياء كلُّها بالمعنى الذى ذكرنا آنفا وذلك انه لا يُذكر صفةٌ من الصفات صورةً من تلك الصور الا وانت تجدها [١٣٩] فيه،

ونقول ان كلّ شىء واقع تحت اللون والفساد اما ان يكون من فاعلٍ غيرِ مُرَوٍّ واما ان يكون من فاعلٍ لا يفعل الشىء وصفاته فى دفعة واحدة لكنّه يفعل الشىء بعد الشىء فبذلك صار الشىء الطبيعىُّ واقعا تحت اللون والفساد وصار مبدأً كونه قبل تمامه فاذا صار الشىء كذلك كان للسائل ان يسأل ما هو ولِمَ هو لان تمامه لا تجده فى مبدئه، فاما الاشياء الدائمة فانها لم تُبدع برويّة ولا فكرةٍ وذلك ان الدائم هو الذى ابدعها والدائمُ لا يروّى لانه تامٌّ والتامُّ يفعل فعلَه تامّاً فى غاية التمام لا يحتاج ان يزاد فيه ولا ان ينقص،

فان قال قائل انه قد يمكن ان يفعل الفاعل الاوّل شيأً اوّلا ثم يزيد فيه شيأً اخر ليكون احسنَ وافضل قلنا انه ان ابدع الشىء اوّلا على حالٍ من الحالات ثم زاد فيه شيأً اخر وان كان حسنا فقد كان الفعلُ الاوّل ليس بحسن وهذا لا يليق بالفاعل الاوّل ان يفعل فعلا ليس بحسن لانه هو الحسنُ الاوّل الغايةُ فى الحسن، فان كان فعل الفاعل الاوّل حسنا فانه لم يزل حسنا لانه ليس بينه وبين الفاعل الاوّل وسطٌ فان الاشياء كلّها فيه،

وان كان هذا هكذا قلنا ان العالم الاعلى حسنٌ لانّ فيه سائرَ الاشياء ولذلك صارت الصورةُ الاولى حسنةً لان فيها جميعُ الاشياء، وذلك انك

ان قلت جوهر او علم او ما يشبه هذه الاشياء وجدت ذلك فى الصورة الاولى فمن ذلك قلنا انها تامّة لان الاشياء كلّها توجد فيها فانها تمسك الهيولى وتقوى عليها وانما صارت تقوى على الهيولى لانها لا تدع شيأً منها ليس له جبلّة وانما كانت تضعف علما او شيأً آخر لو انها تركت شيا من الصور ولم تجعله فيها مثل العين [١٣٠] او شيأً من سائر الاعضاء فلمّا صارت الصورة الاولى لم يَفُتْها شىء من الهيولى إلّا وقد صوّرت فيه الصورة كان للسائل ان يسأل لِمَ كانت العينُ قلنا لان فى الصورة الاشياء كلّها فاذا قال لِمَ كانت اليد قلنا لانّ فى الصورة الاشياء كلّها، فان قلت ان هذه المشاعر انما كانت فى الحىّ للحفظ بها من الآفات قلنا انك انما عنَيّت بذلك ان فى الصورة الاولى حفظ الجوهر وهذا ممّا ينفع فى كون الشىء،

فان كان هذا هكذا قلنا فقد كان الجوهر اذن موجودا فى الصورة الاولى وذلك انها هى الجوهر وان كان هذا هكذا كان فى الصورة التى فى العالم الاعلى كلُّ الاشياء التى فى العلم الاسفل لان الشىء اذا كان مع علّته وفى علّته وكانت علّته ايضا كلمةً تامّة كاملة حسنة وكان ما صار جوهرا وصار هو ما هو فصار واحدا للعلّة التى تليه بغير وَسَطٍ،

ان كان هذا على ما وصفنا رجَعْنا فقلنا ان كانت الاشياء كلُّها فى الصورة العقليّة وكان الحسنُ واحدا فى الاشياء لم يزل الحسن فى جميع صورة النفس لان النفس اذا كانت هناك فهى عقليّة محضة والعقل تامّ كامل

فى جميع الاشياء اوّلا وكان علّةً لما تحته والحالُ التى رأينا بها النفس العقليّة آخرا لكانت على تلك الحال اوّلا وهى فى العالم الاعلى وذلك ان العلّةَ هناك واحدةٌ متمّمة لما تحتها لان فيها جميعَ الاشياء، فلذلك نقول ان الانسان هناك لم يكن الا عقليّا فقط فلما اتى الى عالم اللون يزيد فيه الحسّ فصار حسّاسا بل كان هناك حسّاسا عقليّا ايضا،

فان قال قائلٌ ان النفس كانت فى العالم الاعلى حسّاسة بالقوّة فلما صارت فى عالم اللون صارت حسّاسة بالفعل وذلك ان الحسّ انما هو قبل [١٣١] المحسوسات قلنا هذا محالٌ وذلك انه ليس فى العالم الاعلى شئ حسّاس بالقوّة قد اتّفق على ذلك روساء الفلاسفة وقبيحٌ ان يكون فى العالم الاعلى شئ حسّاس بالقوّة دائما ثم يكون فى هذا العالم حسّاسا بالفعل وأن يكون قوّة النفس فعلا حتى صارت دنيّةً لنزولها الى العالم الاسفل الدنئ،

‹فى الانسان العقلىّ والانسان الحسّىّ›

يطلق هذه المسئلة ايضا بنوع اخر فنقول انا نريد ان نصف الانسان العقلىّ الذى فى العالم الاعلى غير انا نريد قبل ان نعقل ذلك ان نخبر الانسان فى العالم الحسّىّ فقلنا لا نعرفه معرفةً صحيحة فاذا لم نعرف هذا الانسان فكيف نستجيز ان نقول انا نعرف الانسان الذى فى العالم الاعلى ولعلّ أُناسا يظنّون ان هذا الانسان هو ذلك الانسان وانهما شئ واحد ونجعل مبدأَ فحصِنا من ههنا فنقول أَتَرى هذا الانسان الحسّىّ هو

صفةُ نفسٍ ما غيرِ النفس التى يكون بها الانسان انسانا حيًّا مفكّرا ما
هذه النفس هى الانسان اى النفسُ التى تفعل أفاعيلها بجسمٍ ما هى
الانسانُ، فان كان الانسانُ الحىُّ الناطق او المركَّب من نفس وجسم
اولم يكن هذه الصفةَ ولا كلُّ نفسٍ اذا رُكّبت مع جسمٍ ما يكون الانسانُ
منهما فان كانت صفة الانسان فى المركَّب من نفسٍ ناطقة وجسمٍ ما
يكون يمكن نسجٍ هذه الصفة لم يزل والانسانُ انما كان اجزاء عند
اجتماع النفس والجسم بل ماهِيَّتُه دالّةٌ على الانسان الكائن فى المستقبل
لا على الانسان الذى يسمّى الانسانَ العقلىَّ والصورىّ فلا يكون هذه
الصفةُ صفةً بحقّ لكنها تكون شبهَها لانها لا تدلُّ على ماهيّة ابتداء
الشىء الذى هو صورته الخفيّة لانها بها هو ما هو وليست ايضا بصفة
صورة الانسان الهيّولانىّ بل هى صفة الانسان المركّب من نفس وجسم،
[١٣٢] فان كان هذا هكذا قلنا انا لم نعرف بعدُ الانسانَ الذى هو
انسانٌ بحقٍّ لانا لم نصف الانسان بعدُ كُنْهَ صفته وتلك الصفة التى
وصفنا بها الانسانَ آنِفا انما يقع على الانسان المركَّب من نفس وجسم
لا على الانسان المبسوط الصورىّ الحىّ، وينبغى اذا اراد احدٌ ان يصف
شيأً هيولانيّا ان يصفه مع هيولاه ايضا ولا يصفه بالكلمة التى فعلت
ذلك الشىء وحدها فاذا اراد ان يصف شيأً ليس بهيولانىّ فليصفه
بالصورة وحدها، فان كان هذا هكذا قلنا انه اذا اراد احد ان يصف
الانسان الحىّ فانما يصف صورة الانسان وحدها فكذلك من اراد ان

بحدّ الاشياء بالفعل فلْيصف صورة الشيء التى بها هو ما هو والشيء الذى به الانسانُ غيرُ مباينٍ منه وهو الذى ينبغى ان يوصف، فان كان هذا هكذا قلنا اترى صفةَ الصورة هو الانسان الحىّ الناطق والحىُّ انما جُعل فى الصورة بدل الحيوة الناطقة فان كان كذلك كان الانسان حيوةً ناطقةً فان كان الانسانُ حيوةً ناطقةً قُلْنا لا يمكن ان يكون حيوةٌ بغير نفسٍ والنفسُ هى التى تعطى للحيوة الناطقة الانسانَ، فان كان هذا هكذا فانه لا يخلو ان يكون الانسان فعلا للنفس فلا يكون جوهرا او ان يكون النفسُ الانسانَ بعينه فان كانت النفسُ العاقلة هى الانسان وجب من هذا ان يكون النفس دخلت فى جسمٍ اخرَ غير جسم الانسان او ان يكون ذلك الجسمُ انسانا وهذا محالٌ غيرُ ممكن وذلك ان النفس لا يلزمها هذا الاسمُ الا اذا كانت مع هذا الجسم الانسانىّ الذى فيه الآنَ،

فان كانت النفسُ ليست بانسانٍ فينبغى اذن ان يكون الانسانُ كلمةً غير كلمةِ النفس فان كان ذلك كذلك فما الذى يمنعنا ان نقول الانسان هو المركّب من نفسٍ وجسمٍ جميعا فاذن تكون [١٣٣] النفس ذاتَ كلمةٍ ما من انواع الكلم وانما اعنى بالكلمة الفعلَ وذلك ان للنفس فعلا من انواع الفعل ولا يمكن ان يكون الفعل من غير فاعلٍ وكذلك يكون الكلمة التى فى المحبوب فان المحبوب ليست بلا نفسٍ وانفس الحبّ ليست بانفسٍ مرسَلةٍ وذلك ان لكلّ حبّ من المحبوب نفسا غير نفس صاحبه، وتحقيق

ذلك اختلافُ افاعيلها وانما قلنا ان للحبوب انفسا لان الكلماتِ الفواعل التى فيهن ليست بانفسٍ وليس بعجبٍ ان يكون لهذه كلّها كلماتٌ اعنى ان تكون فعّالةً وذلك ان الكلمات الفواعل انما هى افاعيلُ النفس النامية واما النفس الحيوانيّة فهى التى ابين واظهر من النامية لانها اشدُّ اظهارا للحيوة من النفس النامية، فان كانت النفس على هذه الصفة اى ان فيها كلمات فواعل فلا محالة ان فى النفس الانسانيّة كلمات فواعل تفعل الحيوة والنطق، فاذا صارت النفس الهيولانيّة اى الساكنة فى الجسم هذه الصفةَ قبل ان تسكن فيه فهى انسانٌ لا محالةَ فاذا صارت فى البدن على صنم انسان اخر فنفسُه على نحو ما يمكن ان يَقبل ذلك الجسم من صنم الانسان الحقّ، وكما ان المصوّر يصوّر صورة الانسان الجسمانىّ فى مادّتها او فى بعض ما يمكنه ان تصوَّر فيه فيحرص على ان ينقش تلك الصورةَ او شِبْهها بصورة هذا الانسان على نحو ما يمكن ان يقبل العنصر الذى يصوّرها فيه فيكون تلك الصورة انما هى صنم لهذا الانسان الّا انها دونه واخسّ منه بكثيرٍ وذلك انه ليس فيه كلمات الانسان الفواعل ولا حيوته ولا حركته ولا حالاته ولا قُواه فكذلك هذا الانسان الحسّىّ هو صنمٌ لذلك الانسان الاوّل الحقّ الا ان المصوّر هو النفس وقد خرجت لان تشبّه هذا الانسانَ بالانسان الحقّ وذلك انها جعلت فيه صفاتِ الانسان الاوّل [١٣٤] الا انها جعلتْها فيه ضعيفةً قليلةً نزرةً وذلك ان قُوى هذا الانسان وحيوته وحالاته ضعيفةٌ وهى فى الانسان الاوّل قويّةٌ

جدّا، وللانسان الاوّل حواسّ قويّة ظاهرة اقوى وابين واظهر من حواسّ هذا الانسان لان هذه انما هى اصنامٌ لتلك كما قلنا مرارا،

فمن اراد ان يرى الانسان الحقّ الاوّل فينبغى ان يكون خيرا فاضلا وان يكون له حواسّ قويّة لا تنحبس عند اشراق الانوار الساطعة عليها وذلك ان الانسان الاوّل نور ساطع فيه جميعُ الحالات الانسانيّة الّا انها فيه بنوعٍ افضل واشرف واقوى، وهذا الانسان هو الانسان الذى حدّه افلاطن الشريف الالاهىّ لانه زاد فى حدّه وقال ان الانسان الذى يستعمل البدن ويعمل اعماله بأداةٍ بدنيّة فما هو الا نفس تستعمل البدنَ اوّلا فاما النفس الشريفة الالاهيّة فانها تستعمل البدن استعمالا ثانيا اى بتوسّط النفس الحيوانيّة وذلك انه اذا صارت النفسُ الحيوانيّة المكوّنة حاسّةً اتبعتها النفسُ الناطقة الحيّة واعطتها حيوةً اشرف واكرم ولستُ اقول انها انحدرت من العلوّ لكن اقول انها زادتها حيوةً اشرف واعلى من حيوتها لان النفس الحيّة الناطقة لا تبرح من العالم العقلىّ لكنها تتّصل بهذه الحيوة وتكون هذه معلّقة بتلك فيكون كلمةُ تلك متّصلةً بكلمة هذه النفس ولذلك صارت كلمةُ هذا الانسان وان كانت ضعيفةً خفيفةً احرى واظهر لاشراق كلمة النفس العالية عليها واتّصالها بها،

فان قال قائلٌ ان كانت النفس وهى فى العالم الاعلى حاسّةً فكيف يمكن ان تكون فى الجواهر الكريمة العالية الحسّيّة وهى موجودة فى الجوهر الاوّل قلنا ان الحسّ الذى فى [١٣٥] العالم الاعلى اى فى الجوهر الاكرم العقلىّ لا

يشبه هذا الحسّ الذى فى هذا العالم الدنىّ وذلك انه لا يحسّ هناك هذا الحسُّ الدنىّ لانه يحسّ هناك على نحو مذهب المحسوسات التى هناك فلذلك صار حسُّ هذا الانسان السفلىّ متعلّقا بحسّ الانسان الاعلى ومتّصلا به فانه انما ينال هذا الانسان الحسَّ من هناك لاتّصاله به كاتّصال هذه النار بتلك النار العالية والحسّ الكائن فى النفس التى هناك متّصل بالحسّ الكائن فى النفس التى ههنا ولو كانت فى العالم الاعلى اجسامٌ كريّةٌ مثل هذه الاجسام لكانت النفس تحسّ بها وتنالها ولكان الانسانُ الذى هناك يحسّ بها وينالها ايضا فلذلك صار الانسان الثانى الذى هو صنمٌ للانسان الاوّل فى عالم الاجسام يحسّ بالاجسام ويعرفها، لان فى الانسان الاخر الذى هو صنمٌ للانسان الاوّل كلمة الانسان الاوّل بالتشبيه به وفى الانسان الاوّل كلماتُ الانسان العقلىّ والانسان العقلىّ يفيض بنوره على الانسان الثانى وهو الانسان الذى فى العالم الاعلى النفسانىّ والانسان الثانى يشرق نورَه على الانسان الثالث وهو الذى فى العالم الجسمانىّ الاسفل فان كان هذا هكذا على ما وصفنا قلنا ان فى الانسان الجسمانىّ الانسان النفسانىّ والانسان العقلىّ ولست اعنى انه هو هما لكنى اعنى به انه متّصل بهما لانه صنمٌ لهما وذلك انه يفعل بعضَ افاعيلَ الانسان العقلىّ وبعض افاعيل الانسان النفسىّ وذلك لانّ فى الانسان الجسمانىّ كِلا الكلمتَيْن اعنى النفسانىّ والعقلىّ الّا انهما فيه قليلةٌ ضعيفةٌ نزرةٌ لانه صنمٌ للصنم،

فقد بان ان الانسان الاوّل حاسٌّ الا انه بنوعٍ اعلى وافضل من الحسّ الكائن فى الانسان السفلىّ وان الانسان السفلىّ انما ينال الحسّ فى الانسان الكائن [١٣٦] فى العالم الاعلى العقلىّ كما بيّنّا واوضحنا، فنقول انا قد وصفنا كيف يكون الحسّ فى الانسان وكيف لا يستفيد الاشياء العالية من الاشياء السفليّة بل الاشياء السفليّة هى المستفيدة من الاشياء العالية لانها متعلّقة بها فلذلك صارت هذه الاشياء تتشبّه تلك الاشياء فى جميع حالاتها وان قوى هذا الانسان انما هى مستفادة من الانسان العالى وانها متّصلة بتلك القوى غير ان بقوى هذا الانسان محسوسات غير محسوسات قوى الانسان فى العالم الاعلى وليست تلك المحسوسات اجساما ولا لذلك الانسان ان يحسّ هذا الانسان ويبصره لان تلك المحسوسات وذلك البصر خلافُ هذه لانه يبصر الاشياء بنوعٍ افضل وارفع من هذا النوع وهذا البصر فلذلك صار ذلك البصر اقوى واكثرَ نيلا للاشياء من هذا البصر لان ذلك البصر يبصر الكلّيّات وهذا يبصر الجزئيّات لضعفه وانما صار ذلك البصرُ اقوى واكثر معرفةً من هذا البصر لانه يقع على اشياء اكرم واشرف وابين واوضح وصار هذا البصر ضعيفا لانه ينال اشياء خسيسةً دنيّةً وهى اصنامٌ لتلك الاشياء العالية ونصف تلك الحسائس فنقول انها عقول ضعيفةٌ ونصف تلك العقول فنقول انها حسائس قويّة على ما وصفنا فى ان كيف يكون الحسّ فى الانسان العالى،

فان قال قائلٌ انّا قد اخبرناكم ان الحسّ الذى فى الانسان السفلىّ هو

فى الانسان العالى وانه ربما بقى عليه اثر من هناك فما قولكم فى سائر الحيوان اترى ان المبدع الاوّل لمّا اراد ابداعها رَوّأ اوّلا فى صورة الفرس وفى صورة سائر الحيوان ثم ابدعها فى هذا العالم الحسّى لا فى العالم الاعلى فنقول انا قد بيّنّا فيما سلف ان البارى الاوّل ابدع جميعَ الاشياء بغير رويّة ولا فكرةٍ ورتبنا البرهان على ذلك بحُجَجٍ مقنعة فان كان هذا على ما قلنا نقول ان البارى الاوّل ابدع العالم الاعلى وفيه جميعَ [١٣٧] الصور تامّةً كاملةً من غير رويةٍ لانه ابدعها بأنّهُ فقط لا بصفة اخرى غير الأنّيّة ثم ابدع هذا العالم الحسّيّ وصيّره صنما لذلك العالم فان كان هذا هكذا قلنا انه لمّا ابدع الفرسَ وغيرَه من الحيوان لم يبدع ليكون فى العالم الاسفل لكن ليكون فى العالم الاعلى وذلك انّ كلّ مبتدع ابتدع من البارى الاوّل بلا توسّطٍ فهو فى العالم الاعلى تامٌّ كامل غيرُ واقع تحت الفساد، فان كان ذلك كذلك فانه لمّا ابدع الفرس وغيرَه من الحيوان لم يبدعْه ليكون ههنا لكنّه ابدعه ليكون فى العالم الاعلى التامّ الكامل وانه ابدع جميع صور الحيوان وصيّرها هناك بنوع اعلى واشرف واكرم وافضل ثم اتبع ذلك الخلق هذا الخلق اضطرارا لانه لم يكن ان يتناهى الخلق فى ذلك العالم وذلك انه ليس شىء من الاشياء يقوى على ان يسلك الى جميع القوّة الاولى التى هى قوّةُ القوى ومبدعة القوى وان يسلك الى الموضع الذى يريد ان يسلك اليه وان يتناهى عنده من غير ان

يكونَ هو ذاتَ نهايةٍ وانما يتناهى الخلقُ ولا القوّة المبدعة للخلق كما بيّنّا مرارا فى مواضع شتّى،

فان قال قائلٌ لِمَ كانت هناك هذه الحيوانات الغيرُ الناطقة فان كانت لانها كريمةٌ شريفةٌ فقد يمكن لقائل ان يقول انها هناك اكرم جوهرا وشرفا وانما كرمت هذه الحيوانات لانها اخرُ الشىء البهيمىّ الدنىّ فما الذى تنال فى ذلك من الحسّ بكونها فيه بل الحَرَى ان تكون دنيّةً اذا كانت فيه، فنقول ان العلّة فى ذلك ما نحن قائلون ان شاء الله تعالى ان البارى الاوّل واحدٌ فقط فى جميع الجهات وان ذاتَه ذاتٌ مبدِعةٌ كما قلنا مرارا وابدع العالم واحدا ولم يكن [١٣٨] من الواجب لوحدانيّة المبدِع ان تكون مثلَ وحدانيّة المبدَع والّا لكان المبدِع والمبدَع والعلّة والمعلولُ شيئاً واحدا واذا كانا واحدا كان المبدِع مبتدعا والمبتدع مبدِعا وهو محالٌ فلما كان هذا محالا لم يكن بدٌّ من ان يكون فى وحدانيّة المبدَع كثرةٌ اذ صار بعد الواحد الذى هو واحدٌ من جميع الجهات وذلك انه لمّا كان الواحد المبتدع بعد الواحد الذى هو واحدٌ من جميع الجهات لم يمكن ان يكون فوق الواحد المبدِع فى الوحدانيّة ولا ان يكون اشدَّ وحدانيّةً منه بل كان من الواجب ان يكون فى الوحدانيّة انقصَ من الواحد المبدِع واذا كان البارى الذى هو افضل الافضلين واحدا كان من الواجب ان يكون المفضولُ عليه اكثرَ من واحد لئلا يكون مثلَ الفاضل سواءً، فان كان ليس من الواجب ان

يكون المفضول عليه واحدا فلا محالةَ انه كثيرٌ لان الكثير خلافُ الواحد وذلك ان الواحد هو التامُّ والكثير هو الناقصُ وان كان المفضول عليه فى حيّز الكثرة فلا اقلَّ من ان يكون اثنين وكلّ واحدٍ من ذَيْنِك الاثنين يتكثّر على ما وصفنا وقد يوجد للاثنين الأوّلَيْن حركةٌ وسكونٌ وفيهما عقلٌ وحيوةٌ غير ان ذلك العقل ليس هو كعقلٍ منفرد لكنه عقلٌ فيه جميع العقول وكلُّها منه وكلٌّ من العقول فهو كثيرٌ على قدر كثرة العقول واكثر منها، والنفس التى هناك ليست كانها نفس واحدةٌ منفردة لكنّها كانت النفوسُ كلُّها فيها وفيها قوّةٌ ان يعقل النفوس كلَّها لانها حيوةٌ تامّةٌ فان كان هذا هكذا وكانت النفسُ الحيّة الناطقة واحدةً من الانفس فلا محالةَ انها هناك ايضا فان كانت هناك فالانسانُ هناك ايضا الا انه هناك صورة بغير هيولى فقد بان انه لم يكن [١٣٦] العالمُ الاعلى ذا صور كثيرة وان كانت صورُ الحيوان كلّها فيه،

فان قال قائلٌ قد يجوز لجاعلٍ ان يجعل الحيواناتِ الكريمةَ فى العالم الكريم الاعلى فاما الحيواناتُ الدنيّة فانه لن يجوز ان يقول انها هناك وذلك انه ان كان الحىُّ الناطق العقلىُّ هو الحىُّ الكريم الشريف فالحىُّ الذى لا نطقَ له ولا عقل هو الحىُّ الدنىُّ فان كان الكريم فى الموضع الاكرم فالدنىّ لا يكون فيه بل يكون فى الموضع الادنى وكيف يمكن ان يكون فى العقل شىء لا عقل له ولا نطق وانما نعنى بالعقل العالمَ الاعلى كلّه انّ كلّه عقلٌ وفيه جميعُ العقول ومنه العقول بأَسْرها، فنقول انا نريد قبل

ان نردّ على قائل هذا القول ان نجعل لنا مثالا ان نقيس به الاشياء التى نقول انها فى العالم الاعلى فهو الانسانُ فنقول ان الانسان الذى ههنا فى العالم الاسفل ليس مثلَ الانسان الذى فى العالم الاعلى كما بيّنّا فان كان هذا الانسانُ ليس مثلَ ذاك الانسان لم يكن ايضا سائرُ الحيوانات التى هناك مثلَ الحيوان الذى ههنا بل ذاك افضل واكرم من هذا بكثير٬

واقول ان نطق الانسان الذى هناك ليس هو مثلَ نطق الانسان الذى ههنا وذلك ان الناطق الذى ههنا يروّىٔ ويفكّر والناطق الذى هناك لا يروّى ولا يفكّر وهو قبل الناطق المروّى المفكّر٬ فان قال قائلٌ فما بالُ الناطق العالى اذا صار فى هذا العالم روّأ وفكّر وسائرُ الحيوان لا يروّىٔ ولا يفكّر اذا صار ههنا وهى كلُّها هناك عقولٌ قلنا ان العقل مختلفٌ وذلك ان العقلَ الذى فى الانسان غيرُ العقل الذى فى سائر الحيوان فان كان العقل فى الحيوانات العالية مختلفا فلا محالة ان الروية والفكرة فيها مختلفةٌ وقد نجد فى سائر الحيوان اعمالا كثيرةً ذهنيّةً٬

فان قال قائلٌ ان كانت اعمالُ الحيوان ذهنيّةً فلِمَ لم يكن اعمالُها بالسواء كلُّها وان كان النطق علّةً للروية ههنا فلِمَ لم يكن الناسُ كلُّهم سواءً بالروية لكنّ رويةَ كلّ واحد منهم غيرُ رويةِ صاحبها قلنا انه [١٤٠] ينبغى ان نعلم ان اختلاف الحيوة والعقول انما هى لاختلاف حركات الحيوة والعقل فلذلك كانت حيوانات مختلفة وعقول مختلفة الا ان بعضها انور وابين واظهر واشرف من بعض٬

اقول ان الحيوة والعقل فى بعضها ابين واظهر وفى بعضها اخفى بل نقول هى فى بعضها اضوأ واشدّ نورا من بعض وذلك ان من العقول ما هو قريب من العقول الاولى فلذلك صارت اشدّ نورا من بعضها ومنها ما هو ثان لها ومنها ما هو ثالث، فلذلك صار بعض العقول التى ههنا هى الهَيّئَةُ وبعضها ناطقةٌ وبعضها غيرِ ناطقةٍ لبُعْدها من تلك العقول الشريفة واما هناك فالحىُّ الذى نسمّيه ههنا غيرَ ناطقة هو ناطق والحىُّ الذى لا عقلَ له ههنا هو هناك ذو عقلٍ وذلك ان العقل الاوّل الذى للفرس هو عقل فلذلك صار الفرس عقلا وعقل الفرس هو فرسٌ به ولا يمكن ان يكون الذى يعقل الفرسَ ايضا هو عقلُ الانسان فان ذلك محال فى العقول الاولى والا لكان العقلُ الاوّل يعقل شيأً ليس هو بعقلٍ فالا كان ذلك محالا كان العقلُ الاوّلُ اذا عقل شيأً ما كان هو وما عقَلَه سواء فيكون العقلُ والشىء واحدا، فكيف صار احدُهما عقلا وصار الاخر اعنى الشىء المعقول شيأً لا عقلَ له،

فانه ان كان ذلك كذلك كان العقل يعقلُ معقولَه والمعقولُ غيرُ عاقلٍ فهذا محالٌ فان كان هذا محالا فالعقلُ الاوّلُ لا يعقلُ شيأً لا عقلَ له بل يعقل عقلا نوعيّا ويعقل حيوة نوعيّةً وكما ان الحيوة الشخصيّة ليست بعادمةٍ للحيوة المرسلة فكذلك العقل الشخصىّ ليس بعادم للعقل المرسل،

فان كان هذا هكذا قلنا ان العقل الكائن فى بعض الحيوان

ليس هو بعادم للعقل الاوّل [١٤١] وكلُّ جزء من اجزاء العقل هو كلٌّ يتجزّأ به العقلُ فالعقلُ للشىء الذى هو عقلٌ له هو بالقوّة الاشياء كلُّها فاذا صار بالفعل صار خاصّا، وانما يَصيرُ بالفعل اخيرا واذا كان اخيرا بالفعل صار فرسا او شيأً آخرَ من الحيوان وكلّما سلكت الحيوةُ الى الاسفل صارت حيّا دنيّا خسيسا وذلك ان القوى الحيوانيّةَ كُلّما سلكت الى اسفل ضعفت وخفيت بعضُ افاعيلها وكلّما خفيت بعض افاعيلها العالية حدثت من تلك القوى فى خسيس دنىّ فيكون ذلك الحىُّ ناقصا ضعيفا فاذا صار ضعيفا احتال له العقل الكائنُ فيه فيحدث الاعضاء القويّةَ بدلا مّا نقص عن قوّته فلذلك صار لبعض الحيوان اظفارٌ ولبعضه مخاليبُ ولبعضه قرونٌ ولبعضه انياب على نحو نقصان قوّة الحيوة فيه، فان كان هذا هكذا قلنا انه لمّا سلك العقلُ الى هذا العالم الاسفل وانقص نقصانا كثيرا احتال لذلك النقصان قائمة ببعض الالة التى صيّرها فيه فيصير بها تامًّا كاملا وذلك انه ينبغى ان يكون كُلّ حيّ من الحيوان تامّا كاملا وذلك بانه حىٌّ وانه عاقلٌ،

فان قال قائلٌ انه قد يوجد حيوانٌ ضعاف ليس لها شىء تدفع به عن انفسها قلنا انه قلّما يكون من ذلك الحيوان وايضا يمكن ان نقول له انا اذا اضَفْنا جميعَ الحيوان بعضَها الى بعضٍ كان الكلُّ منها تامًّا كاملا اعنى يكون الحيوة والعقل بها كلِّها تامّا كاملا على نحو ما يليق بها من التمام والكمال، ونقول انه ان كان ليس من الواجب ان يكون المعلولُ واحدا

محضا لئلّا يكون مثلَ العلّة كائنا آنفا فلا محالةَ إذن انه ينبغى ان يكون كلُّ واحد مركّبا من اشياء كثيرةٍ ولا يمكن ان يكون من اشياء متشابهة والّا كان مكتفيا ان يكون واحدا فقطْ فيكون سائرُ الاشياء فيه باطلا اذا كانت [١٤٣] يشبه بعضُها بعضا فينبغى ان يكون مركّبا من اشياء مختلفةِ الصور وان يكون كلُّ صورةٍ فيها بصِفاتها وحدَها وان يكون كلُّ واحدة منها فى واحدة من الصور على نحو اختلاف المشاعر متفاضِلا لكنّه بانها للحىّ شىءٌ واحدٌ على هذا ينبغى ان يكون صفات العقل الاوّل مختلفةً وان لا تكون متشابهةً.

فان كان هذا هكذا قلنا ان للكلّ حسنا وهو ان يكون مركّبا من اشياء مختلفة وللخاصّ حسنا وهو ان يكون كلُّ واحد من الاشياء على ما يليق به ان يكون وكذلك هذا العالم مركّب من اشياء مختلفة والنقصُ الذى فيه منها فضلٌ والكلُّ واحدٌ بانّه عالمٌ ولكلّ واحدٍ منه شريفا كان او دنيّا فضلٌ على نحو ما يليق به من الفضيلة والتمام، فان كان هذا على ما وصفنا رجعنا وقلنا ان كلّ صورة طبيعيّة فى هذا العالم هى فى ذلك العالم الّا انها هناك بنوع افضلَ واعلى وذلك انها ههنا متعلّقة بالهيولى وهى هناك بلا هيولى وكلّ صورة طبيعيّة ههنا فهى صنمٌ للصورة التى هناك الشبيهةِ بها فهُناك سَماءٌ وارض وهواءٌ وماءٌ ونارٌ وان كان هناك هذه الصورة فلا محالةَ ان هناك نباتا ايضا،

فان قال قائل ان كان فى العالم الاعلى نبات فكيف هى هناك وان كان

ثمّةَ نارٌ وارض فكيف هما هناك فانه لا محالة من ان يكونا هناك حيّيْن او ميّتَيْن وان كانا ميّتَيْن مثل ما ههنا فما الحاجةُ اليهما هناك وان كانا حيّيْن فكيف يحْيَيان هناك قلنا اما النبات فنقدر ان نقول انه هناك حىٌّ لانه ههنا حىٌّ ايضا وذلك ان فى النبات كلمةً فاعلةً محمولةً على حيوةٍ وان كانت كلمة النبات الهيولانيّة حيوةً فهى اذن لا محالة نفسٌ ما ايضا واحرى ان يكون هذه الكلمة فى النبات الذى فى العالم الاعلى وهو النبات الاوّل [١٤٣] الا انه فيه بنوع اعلى واشرف لان هذه الكلمة التى فى هذا النبات انما هى صنمٌ من تلك الكلمة الّا ان تلك الكلمةَ واحدةٌ كلّيّةٌ وجميعُ الكلمات النباتيّة التى ههنا متعلّقة بها فاما كلمات النبات التى ههنا فكثيرةٌ الا انها جزويّةٌ فجميعُ نبات هذا العالم الاسفل جُزْئىٌّ وهو من ذلك النبات الكلّىّ وكلّما طلب الطالبُ من النبات الجزوىّ وَجَدَه فى ذلك النبات الكلّىّ اضطرارا، فان كان هذا هكذا قلنا انه ان كان هذا النبات حيّا فبالحَرى ان يكون ذلك النبات حيًّا ايضا لان ذلك النبات هو النبات الاوّل الحقُّ فاما هذا النبات فانه نباتٌ ثانٍ وثالثٌ لانه صنمٌ لذلك النبات وانما يحيى هذا النبات بما يُفيض عليه ذلك النباتُ من حيوته، فاما الارض التى هناك ان كانت حيّةً او ميّتةً فانا سنعلم تلك ان نحن علمنا ما هذه الارض لانّ هذه صنمٌ لتلك، فنقول ان لهذه الارض حيوةً ما وكلمة فاعلةً،

والدليل على ذلك صورُها المختلفة وذلك انها تنمو وتنبتُ الكلأ

وينبت الجبالُ فانها نبات ارضىٌّ وفى داخل الجبال حيوانٌ كثيرة ومعادنُ واوديةٌ وغير ذلك وانما يكون هذه فيها لاجل الكلمات ذوات النفس التى فيها فانها هى التى تصوِّر فى داخل الارض هذه الصورَ وهذه الكلمة التى هى صورة الارض التى تفعل فى باطن الارض كما تفعل الطبيعة فى باطن الشجر وعود الشجر يشبه الارض بعينها والحجر الذى يقطع من الارض يشبه الغصن الذى يقطع من الشجر، فان كان هذا هكذا قلنا ان الكلمة الفاعلة فى الارض الشبيهة لطبيعة الشجر هى ذات نفس لانه لا يمكن ان تكون ميّتةً وان تفعل هذه الافاعيل العجيبة العظيمة فى الارض فان كانت حيّةً فانها ذات نفسٍ لا محالةَ فان كان هذه الارض الحسّيّة التى هى صنمٌ حيّةٌ [١٤٤] فبالحرى ان يكون تلك الارض العقليّة حيّةً ايضا وان يكون هى الارض الاولى وان يكون هذه الارض ارضا ثانيةً لتلك الارض شبيهةً بها، والاشياء التى فى العالم الاعلى كلّها ضياء لانها فى الضوء الاعلى وكذلك كلُّ واحدٍ منها يرى الاشياء فى ذات صاحبه فصار لذلك كلّها فى كلّها وصار الكلُّ فى الكلّ والكلّ فى الواحد والواحد منها هو الكلُّ والنور الذى يسنح عليها لا نهايةَ له فلذلك صار كلّ واحد منها عظيما وذلك لان الكبير منها عظيمٌ والصغير عظيمٌ فذلك ان الشمس التى هناك هى جميعُ الكواكب وكلُّ كوكب منها شمسٌ ايضا غير ان منها ما يغلب الكوكب فيسمّى كوكبا، وقد يُرى كلُّ واحد منها فى صاحبه ويُرى

كلُّها فى واحد والواحد يُرى فى كلّها، فهناك حركةٌ الّا انها حركةٌ نقيّةٌ محضة ولذلك انها ليست تبدأُ من شىء وتتناهى الى شىء ولا هى غيرُ المتحرّك بل هى المتحرّك وهناك سكونٌ نقىٌّ محضٌ وليس ذلك السكون بأثر حركةٍ ولا هو مختلطٌ بالحركة فهناك الحسن النقىُّ المحض لانه ليس محمولا من شىء ليس هو بحسنٍ والّا هو شديد القُبح وكلُّ واحدٍ من الاشياء التى هناك ثابتٌ تامٌّ ليست بقويّةٍ فى الارض وذلك ان كلّ واحدٍ منها ثابت تامّ فى الشىء الذى قوّتُه وحيوته فى الجوهر غير انه يعلوه كالقُوَى البدنيةِ وليس هناك للشىء غيرُ الموضع الذى هو فيه وذلك ان الحامل عقلٌ والمحمول عقلٌ ايضا،

ومثال ذلك هذه السماء الواقعة تحت الحسّ فانها نيّرةٌ مضيئةٌ وضوءها للكواكب فيها غير انها وان كانت مضيئةً فانّ كلّ واحدٍ منها فى غير موضع صاحبه فى السماء وكلُّ واحد منها جزوٌ فقط وليس بكلٍّ كالاشياء التى فى السماء الروحانيّة فان كلّ جزء منها هو جزوٌ وكُلٌّ فاذا رأيتَ الجزء فقد رأيتَ الكلّ واذا رأيت الكلّ فقد رأيتَ الجزء وذلك ان وهم احدهما يقع على الجزء الواحد ونظرُه يقع [١٤٥] على الكلّ لحدّته وسرعته،

فمن كان له بصرٌ مثلُ بصر النفوس وكان حديدَ البصر كان يبصر ما فى بطن الارض وانما اراد صاحب البصر ان يصف بصرَ العالم الروحانىّ وان يعلمنا ان بصرَ اهل ذلك العالم حادٌّ سريع لا يفوته شىء ممّا هناك، والنظرِ الى ذلك العالم والى ما فيه ليس بتعب ولا يشبع الناظر من النظر

اليه فيميل عنه الحركة لان البصر هناك ليس يُتْعب عنه فيحتاج الى السكون لترجع قوّة النظر اليه بالحركة والناظر هناك لما نظر الى بعض الاشياء فيستحسنها ويلتذّ بها لكنه انما ينظر اليها كلّها كما ههنا ينظر واحدا منها فيستحسنه ويلتذّ به فالاشياء التى هناك لا تنفد ولا تنقص ولا يملّ الناظر اليها ولا ينفد اشتياقُه منها فان المشتاق اذا نفد شوقُه فى الشىء حقّره وفرغ طلبه وقلّ من النظر اليه لكنّ الناظر اليها اعنى الى تلك الاشياء كلّها كلّما طال نظره اليها ازداد بها عجبا واليها شوقا فينظر اليها بنظرة لا نهايةَ لها٬

وانما جعل الناظر لا يشبع فى النظر اليها ولا يتعب عنها لانها لا تتغيّر عن حسنها بل كلّما رآها الناظر ازدادت عنده حسنا وجمالا وليس فى الحيوة التى هناك تعب ولا نصب لانها حيوة نقيّة عذبة والشىء ذو الحيوة الفاضلة ليس يتعب ولا يدخل عليه الالم لانّها لم تزَلْ كاملةً منذ ابدعت غيرَ ناقصةٍ ولذلك لا تحتاج الى النصب والتعب٬ وانما ابدعت تلك الحكمة من الحكمة الاولى والجوهر الاوّل من الحكمة لا ان الجوهر اوّلاً ثم الحكمة بل الجوهر هو الحكمة والانّيّة الاولى هى الجوهر والجوهر هو الحكمة لا انه جوهرٌ ثم حكمة كما يكون فى الجواهر الثوانى بل الانّيّة والجوهر والحكمة شىءٌ واحدٌ فلذلك صارت تلك الحكمة اوسع من كلّ حكمةٍ وهى حكمةُ الحِكَمِ واما الحكمة التى فى العقل فانما هى مع العقل٬ اقول ان

العقل بدأ أوّلا ثم بدأ حكمته مثل [١٤٦] ما قيل فى المشترى عُقوبتُه مع لذّاته ولذلك انه يُذكر اوّلا لذّ اته ثم يذكر عقوبتُه ،

والاشياء السماويّة والارضيّة انما هى اصنامٌ ورسوم للاشياء التى فى العالم الاعلى ولذلك صار ما هناك منظرا عجيبا لا يراه الا اهل السعادة والجدود وهم الذين اجتهدوا فى النظر الى ذلك العالم فاما عظمة الحكمة الاولى وقوّتها فمن الذى يقدر ان يراها ويعرفها كُنْهَ معرفتها وذلك لانها حكمةٌ فيها جميع الاشياء وقدرةٌ ابدعت الاشياء كلّها فالاشياء كلُّها فيها وهى غير الاشياء كلّها لانها علّة الاشياء العقليّة والحسّيّة غير انها ابدعت الاشياء العقليّة بلا توسّط وابدعت الاشياء الحسّيّة بتوسُّط العقليّة والاشياء كلُّها تُنسب اليها لانها هى علّةُ العِلَل وحِكْمةُ الحِكَم كما قد قُلْنا مرارا،

فان كانت الحكمة الاولى علّةَ العلل فان كان كلُّ فعلٍ تَفعله معلولُها ينسب اليها ايضا بنوع ارفع وافضل، وما أشْرف العالَم الاعلى والاشياء التى فيه واشرُف منها واجلّ الحكمةُ التى ابدعتها لانها هى شَرَف كلّ شرفٍ، وإنْ يقدر على النظر الى ذلك العالم الا المرء الذى استغرق عقلُه حواسّه وهو افلاطون الشريف الالاهىّ فلا يعرف الا بأنّه عَقلٌ فقط، وهو الذى قد اعتاد ان يعرف الاشياء بنظر العقل لا بمنطق وقياس واما نحن فلم ترضَ انفسُنا بالنظر الى حسن ذلك العالم النورىّ وبهائه لان الحسّ قد غلب علينا فلا نصدق الا بالاشياء الجسمانيّة فقط فلذلك

ظنّنّا أن العلومَ انما هى اراءٌ قد استخرجت من قضايا وانه لا يمكن ان يكون [١٤٧] علمٌ ما الّا لوَضْع القضايا واستنباط النتائج منها وليس ذلك كذلك فى جميع العلوم التى ههنا،

وذلك ان علم الاوائل الاولى النقيّة الواضحة يُعلم بغير وضع القضايا لانها هى القضايا التى تستنبط النتائجُ منها فان كان بعضُ العلوم فى هذا العالم يُنال بنفسه بلا شىء اخر فبالحَرَى ان العلوم العالية والاراء السامية لا تحتاج الى القضايا المفيضة الى درك الحق بل انما يُنال الحقُّ هناك بلا خطإٍ ولا كذب البتّة لانها بلا توسُّطٍ كما قلنا لانهما لا يقعا الا على شىء متوسّط وايضا لا يخالطه شىء غريب ولا عرضٌ كما يخالط العلومَ ههنا الاشياء الارضيّة فلا تُدرك ادراكا صحيحا ولا صادقا، فمن شكّ فى ذلك العالم وانه على هذه الصفة التى وصفناها فانّا تاركوه ورَأْيَه لئلا نشْغل انفسَنا بمجادلته فندع انساق قولنا بوصف حقائق الاشياء وصدقها، ونرجع الى ما كنّا فيه من صفة العلوم التى فى ذلك العالم وكيف تكون فنقول ان افلاطون الشريف الالاهىّ قد رأى ذلك العالم برويّة العقل ووصفه وذكرِ العالم الكائن هناك وان العلم هناك ليس هو بشىء من شىء ولم يصف كيف يكون ذلك وانما ترك صفته على عمدٍ منه واراد لن نطلب نحن ذلك ونفحص عنه بعقولنا فيُدرك منا من كان لذلك اهلا،

فى العالم العقلىّ

فنحن واصفون كيف العالم هناك وجاعلون مبتدأً قولنا من ههنا

فنقول ان كلّ مصنوع انما يكون بحكمةٍ ما صناعيّا كانت ام طبيعيّا ومبدأ كلّ صناعةٍ الحكمةُ فى صنع الاشياء والحكمة ايضا صنائعُ لا محالة فان كان هذا على ما وصفنا رجعنا فقُلْنا ان جميع الصناعات يكون فى حكمةٍ ما وقد ينسب الصنع ايضا الى الحكمة الطبيعيّة لانه انما [١٤٨] يحكى الطبيعة ويتشبّه بها والحكمة الطبيعيّة لم تتركّب من الاشياء لكنّها شىء واحدٌ وليست بواحدٍ مركّبٍ من اشياء كثيرةٍ لكنها تنمو من الواحد الى الكثيرة، فان جعل جاعلٌ هذه الحكمةَ الطبيعيّة من الحكمة الاولى اكتفى بها ولم يحتَجْ الى ان يترقّى الى حكمةٍ اخرى لانها حينئذ لا تكون من حكمة اخرى هى اعلى ولا تكون فى شىء آخر، فان جعل جاعلٌ القوّة المخرجة للصناعة من الطبيعة وجعل اوّل هذه الطبيعة نفسَها فقُلْنا فمن اين هذه القوّة الطبيعيّة فانه لا يخلو من ان تكون من ذاتها او من غيرها فان كانت هذه القوّةُ من الطبيعة نفسِها وقفنا ولم نَرْقِ الى شىء اخر وان أَبَوْا ذلك وقالوا ان قوّة الطبيعة مبتدعةٌ من العقل قلنا ان كان العقلُ ولدَ الحكمة فانه لا يخلو اما ان يكون الحكمةُ التى فى العقل من شىء اخر اعلى منه واما من ذات العقل فان قالوا ان العقلَ ولدُ الحكمة من ذاته قلنا انه لا يمكن وليس كذلك العقل لانه أَنّيّةٌ ثم حكمةٌ من الحكمة الاولى وانما هى صفةٌ فيه لا جوهرٌ، فان كان هذا هكذا قلنا ان الحكمة الحقّ هى جوهرٌ والجوهر الحقّ هو حكمةٌ كلِّ حِكْمةٍ حقٍ انما ابتدعت من ذلك الجوهر الاوّل وكلّ جوهر حقّ انما ابتدع من تلك الحكمةِ

الخفيّة ولذلك صار كلّ جوهر ليس فيه حكمةٌ ليس بجوهر حقّ غير انه وان لم يكن جوهرا فانه لمّا كان مبتدءا من الحكمة الاولى صار جوهرا مرسّلا ،

فنقول انه لا ينبغى ان يظنّ ظانٌّ ان جوهر الاشياء التى فى ذلك العالم بعضها ارفع من بعضٍ فى الجوهر ولا انّ بعضها اشرف صورةً من بعضٍ واحسن بل الاشياء التى هناك كلّها صُوَرُها حسنةٌ شريفة وهى مثلُ الصور التى يتوهّم المتوهّم انها فى نفس الصانع الحكيم وليس صورُها كصورٍ مصوَّرةٍ فى حائطٍ لكنها [١٤٩] صُوَرٌ فى انّيّاتٍ فلذلك سمّاه الاوّلون المَثَلَ اى الصورة التى ذكرها افلاطون الشريف انّيّاتٍ وجواهرَ ،

ونقول ان الحكماء المبصرين قد كانوا رأَوْا بلطف اوهامهم هذا العالم العقلىّ والصور التى فيه وعرفوها معرفةً صحيحةً امّا بعلم مكتسب واما بغريزة وعلمٍ طبيعىّ ، والدليل على ذلك انهم كانوا اذا ارادوا ان يصفوا شيا بيّنوه بحكمةٍ صحيحةٍ عالية وذلك انهم لم يكونوا يرسمونه رسما بكتابٍ موضوعٍ بالعادة التى رايناها بكتب ولا كانوا يستعملون القضايا والاقاويل ولا الاصوات والمنطق فيعبرون به عمّا فى نفوسهم الى من ارادوا من الآراء والمعانى لكنهم كانوا ينقشونها فى حجارة او فى بعض الاجسام فيصيرونها اصناما ،

وذلك انهم كانوا اذا ارادوا ان يصفوا بعض العلوم نقشوا له صنما واقاموا للناس عَلَما وكذلك كانوا يفعلون فى سائر العلوم والصناعات اعنى انهم كانوا ينقشون لكلّ شىء من الاشياء صنما بحكمة متقنة وحكمة ثابتة

ويقيمون تلك الاصنام فى هَياكلهم فتكون لهم كانها كتب تنطق وحروف تُقْرأ وعلى هذا كانت كتبُهم التى قيّدوا فيها معانيهم وصفوا بها الاشياء، وانما فعلوا ذلك لانهم ارادوا ان يُعْلِمونا ان لكلّ حكمةٍ ولكلّ شىء من الاشياء صنما عقليّا وصورة عقليّة لا هيولى لها ولا حامل بل ابدعت جميعها دفعة واحدة لا برؤية ولا فكر لان مُبْدِعها واحدٌ مبسوط يبدع الاشياء المبسوطة دفعة واحدة بانّه فقط لا بنوع اخر من انواع العقل، وكانوا يمثّلون من تلك المُثُل ايضا والاصنام اصناما أُخَرَ دونها فى النقاء والحسن وانما فعلوا ذلك لانهم ارادوا ان يعلمونا ان هذه [١٥٠] الاصنام الحسّيّة الخسيسة انما هى مثلٌ لتلك الاصنام العقليّة الشريفة وما أَحْسَنَ ان يعلمونا وما أَصْوب ما فعلوا ولو ان احدا اطالَ الفكر والروية فى العلل التى من اجلها فعلوا ذلك وكيف نالوا تلك العللَ العجيبةَ تعجّب منهم وصواب ارائهم، فان كانوا هولاء الرهط اهلا للمديح لانهم مثّلوا الاشياء العقليّة واخبرونا بالعلل التى نالوا بها الاشياء العالية ثم مثّلوها باصنامٍ غليظة واقاموا الاصنام اعلاما كانها كتبٌ تقرأ فبالحَرى ان نعجب من الحكمة الاولى المبدعة للجواهر فى غاية الاتقان من غير ان تروّى فى العلل كيف ينبغى ان يكون كلُّ مبدَعٍ منها متقَنا حسنا لانها غايةٌ فى الحكمة والفضيلة والحسنُ بالهُوِّية فقط وبالهويّة ابدع البارى سبحانه الاشياء وصيّرها متقنة حسنة بغير روية ولا فحص عن عِلَل الحُسن والنقاء، والاشياء التى يفعلها الفاعل بالروية

والفحص عن علل النقاء والحسن لَنْ تكون متقنةً حسنةً مثلَ الاشياء التى تكون من الفاعل الاوّل بلا رويةٍ ولا فحصٍ عن علل الكون والنقاوة والحسن فمَن لا يعجب من قدرة ذلك الجوهر الشريف العالى انه ابدع الاشياء بغير رويةٍ ولا فحصٍ عن عللها بل انما ابدعها بأنّه فقط فانّيّتُه هى علّةُ العِلَل فلذلك انيّتُه لا تحتاج فى ابداع الاشياء الى الفحص عن عللها ولا عن الحيلة الى الحسن فى كونها وابقائها لانّها علّةُ العلل كما قلنا آنفا مستغنيةً بنفسها عن كلّ علّةٍ وكلّ رويةٍ وكلّ فحص٬

ونحن ضاربون لقولنا هذا مثلا قابلا لوصفنا فنقول انه قد اتّفق اقاويل الاوّلين على ان هذا العالم لم يكن بنفسه ولا بالبخت بل انما كان من صانع حكيم فاضل غير انه ينبغى لنا ان نفحص عن صنعة هذا [١٥١] العالم هل روّأ اوّلا الصانع لمّا اراد صنعتَه وفكر فى نفسه انّه ينبغى ان يخلق اوّلا ارضا قائمةً فى الوسط من العالم ثم بعد ذلك الماء فيكون فوق الارض ثم يخلق هواء فيجعله فوق الماء ثم يخلق نارا ويجعلها فوق الهواء ثم يخلق سماء ويجعلها فوق النار محيطةً بجميع الاشياء ثم يخلق حيوانا بصورٍ مختلفة ملائمةٍ لكلّ حيّ منها ويجعل اعضاءها الداخلة والخارجة على الصفة التى عليها ملائمة لأفاعيلها فصوّرَ الاشياء فى ذهنه وروّأ فى اتقان علمه ثم ابدأ بخلق الخلائق واحدا فواحدا كنحو ما روّأ وفكر اوّلا فلا ينبغى ان يتوهم متوهم هذه الصفة على البارى الحكيم من شأنه لانه ذلك محالٌ غير ممكن ولا يلائم

لذلك لجوهر التامّ الفاضل الشريف ولا يمكن ان يقول ان البارى روّأ اوّلا فى الاشياء كيف يبدعها ثم بعد ذلك ابدعها لانه لا يخلو ان يكون الاشياء المروّآت اما خارجةً منه واما داخلة فيه فان كانت خارجة منه فقد كانت قبل ان يبدعها وان كانت داخلة فيه فاما ان تكون غيرَه واما ان تكون هى هو بعَيْنه فانه لا يحتاج اذن فى خلق الاشياء الى رويةٍ لانه هو الاشياء بانّه علّةٌ لها وان كانت غيرَه فقد أُلْفِىَ مركّبا غيرَ مبسوط وهذا محالٌ،

ونقول انه ليس لقائلٍ ان يقول ان البارى روّأ فى الاشياء اوّلا ثم ابدعها وذلك انه هو الذى ابدع الروِيّة فكيف يستعين بها فى ابداع الشىء وهى لم تكن بعدُ وهذا محالٌ ونقول انه هو الروية والروية لا تروّأ ايضا ويجب من ذلك ان يكون تلك الروية تروّأ وهذا الى ما لا نهايةَ له وهذا محالٌ فقد بان وصحّ صحّةُ قول القائل ان البارى عزّ وعلا ابدع الاشياء من غير رويةٍ ونقول ان الصُنّاع اذا ارادوا صنعةَ شىء روّوا [١٥٢] فى ذلك الشىء ومثّلوا ما فى نفوسهم ممّا رأَوا وعاينوا واما ان يلقوا بابصارهم على بعض الاشياء الخارجة فيتمثّلوا اعمالهم بذلك الشىء فاذا عملوا فانما يعملونه بالايدى وسائر الآلات واما البارى فانه اذا اراد فعل شىء فانه لا يمثّل فى نفسه ولا يحتذى صنعتَه خارجةً منه لانه لم يكن شىءٌ قبل ان يبدع الاشياء ولا يتمثّل فى ذاته لان ذاته مثالُ كلّ شىء فالمثال لا يتمثّل ولم يحتج فى ابداع الاشياء الى آلةٍ لانه هو علّةُ الآلات وهو

الذى ابدعها فلا يحتاج فيما ابدعه الى شىء فى ابداعه، فاما اذا استبان قبحُ هذا القول وانه غيرُ ممكن فانا قائلون انه لم يكن بينه وبين خلقه متوسّطٌ يروّى فيه ويستعين به لكنه ابدع الاشياء بانه فقط، واوّل ما أبدع صورةٌ ما استنارت منه وظهرت قبل الاشياء كلّها يكاد ان تتشبّه به لشدّة قوّتها ونورها وبسطها ثم ابدع سائرَ الاشياء بتوسُّط تلك الصورة كانها قائمة بارادتها فى ابداع سائر الاشياء وهذه الصورة هى العالم الاعلى اعنى العقول والانفس ثم حدث من ذلك العالم الاعلى العالمُ الاسفل وما فيه من الاشياء الحسّيّة وكلّ ما فى هذا العالم هو فى ذلك العالم الّا انه هناك نقىٌّ محض غير مختلطٍ بشىء غريب فان كان هذا العالم مختلطا ليس بنقىّ محض فانه يتفرّق ويتّصل فى صورة من اوّله الى اخره وذلك ان الهيولى تصوّرت اوّلا بصورة كلّيّة ثم قبلت صورةَ الاسطُقْسات ثم قبلت من تلك الصورة صورةً اخرى ثم قبلت بعد ذلك صُوَرًا بعد صور فلذلك لا يمكن لاحد ان يرى الهيولى لانها قبلت صورا كثيرة فهى خفيّةٌ تحتها لا يعانها شىء من الحواسّ البتّة،

،تمّ كتاب أثولوجيا بعون الله تعالى وحسن توفيقه،

وهذه آخر كتاب اثولوجيا للفيلسوف

الالاهىّ ارسطوطاليس

اليونانىّ

، ، ،

ذكر رؤس المسائل التى وعد الحكيم بالابانة عنها فى كتاب اثولوجيا وهو القول بالربوبيّة تفسير فرفوريوس الصورىّ وترجمه عبد المسيح الحمصىّ الناعمىّ،

فى أنّ النفس اذا كانت فى العالم العقلىّ لاىّ الاشياء تذكر،

فى انّ كلّ معقولٍ انّما يكون بلا زمانٍ لان كلّ معقولٍ وعقلٍ فى حيّز الدهر لا فى حيّز الزمان بل لذلك صار العقل لا يحتاج الى الذِكْر،

فى انّ الاشياء العقليّة التى فى العالم الاعلى ليست تحت الزمان ولا كُوّنت شيأً بعد شىء ولا تقبل التجزّؤ فلذلك لا تحتاج الى الذكر،

فى النفس وكيف ترى الاشياء فى العقل،

فى انّ الواحد الكائن بالقوّة هو كثيرٌ فى شىء آخر لانّه لا يقوى على قبوله كلّه دفعةً واحدةً،

فى العقل وهل يذكر ذاته وهو فى العالم الاعلى،

فى المَعْرِفة وكيف يَعْرِف العقل ذاته أتراه انّما يعرف ذاته وحده من غير انْ يعرف الاشياء او انما يعرف ذاته والاشياء كلّها معا لانه اذا عرف ذاته عرف الاشياء،

فى النفس وكيف تَعْقِل ذاتها وكيف تعقل سائر الاشياء،

فى النفس وأنّها اذا كانت فى العالم العقلىّ الاعلى توحّدت بالعقل،

فى الذِكْر ومن اينَ بدؤه وانّه يسوق الاشياء الى المكان الذي هو فيه،

فى الذكر والمعرفة والتوهّم،

فى انّ الاشياء كلّها فى الوهْم غيرَ انّها فيه بنوعٍ ثانٍ لا بنوع أوّل،

فى النفس وانّها اذا كانت فى العالم العقلىّ انّما ترى الخير المحض بالعقل،

فى انّ الجواهرَ الفاضلة الشريفة ليس من شأنها الذكرُ،

فى الذكر وما هو وكيف هو،

فى العقل وانّ المعرفة هناك دون الجهل والجهل فَخْرُ العقل هناك،

فى النفس وانّ ذكرَها للاشياء كلّها فى العالم الاعلى هو فى القوّة فقطْ،

فى الاشياء التى نرى بها الاشياء العقليّة اذا كنّا هناك هو الذى نفحَص عنه اذا كنّا ههنا،

فى الذكر وانّه انّما هو بدؤه من السماء،

فى فضائل النفس وانّ ذكرها فى السماء،

فى الكواكب وهل تذكُر بعض الاشياء،

فى النفس الالاهيّة الشريفة،

فى انّه ليس للكواكب منطقٌ ولا فكر لانّها لا تطلب شيأً،

فى الكواكب وانّها لا تذكر الاشياء الحسّيّة والعقليّة وانها لها علوم حاضرة فقط،

فى انّه ليس كلُّ ما كان له بصرٌ كان له ذكرٌ ايضا،

فى المُشْترى وانه لا يذكر،

فى النَيِّرَيْن وانّهما نوعان احدُهما مَثَلُ البارئ عزّ وجلّ والآخَرُ مثلُ النفس الكلّيّة،

فى البارى عزّ وجلّ وانّه لا يحتاج الى الذكر لانّ الذكرَ غيرُه،

فى انّه كيف صارت انفسُنا فى حيّز الزمان ولم يكن النفس فى حيّز الزمان بل صارت فاعلةً للزمان،

فى الشىء الذى يولد الزمانَ وما هو،

فى النفس الكلّيّة وانّها غيرُ واقعةٍ تحت الزمان وانّما يقع تحت الزمان آثارُها،

فى النفس الكلّيّة وانّها ان كانت تفعل الشىء بعد الشىء فلا محالةَ انّها تحت الزمان ام ليست تحت الزمان بل الاشياء المشتركة هى تحت الزمان،

فى انّ الكلماتِ الفَواعلَ تفعل الاشياء معا وليس فى الكلمات المنفعلة ان تنفعل الانفعال كلّه معا لكنّ الشىء بعد الشىء،

فى الكلمات الفواعل وانّها غيرُ المنفعلة وما الشىء الاوّلُ،

فى انّ شرح الشىء الاوّل هو الفاعلُ وانّه انّما يفعَلُ فقطْ،

فى النفس وانّها فعلُ ما عَقَلَ وانّ الشىء الذى يفعل شيأً بعد شىء انّما هو فى الاشياء الحسّيّة،

فى انّ الهيولى غيرُ الصورة وانّ الشىء المركّب منهما ليس بمبسوطِ الصورة فقط،

فى النفس وانّها دائرةٌ ليس لها من مركزها الى الدائرة ابعادٌ،

فى انّه ان كان الخيرُ المحض الاوّل مركزا فالعقلُ دائرةٌ لا تتحرّك فانّ النفسَ دائرةٌ تتحرّك،

فى النفس وانّها تتحرّك شوقا الى شىء وانّها تولد الاشياء،

فى انّ حركة هذا الكلّ حركةٌ مستديرةٌ،

فى الفكر وما نلّه يكون فيه بزمنٍ وانّه روسٌ كثيرةٌ،

فى القوّة الشهوانيّة وكيف تهيج الغضبَ،

فى انّه ربّما اضطرّ المرء الى ان يقول اقاويلَ كثيرةً محالٍ من اجل حوائج البدن ومن اجل جهله بالخيرات،

فى انّ المعاناة انّما تكون فى الشىء العلمّ وانّ اطلاق المعاندة انّما يكون فى الشىء الافضل،

فى المرء العاجز الصّالح ومن اين القوىّ يُعْرَف وما المرء الفاضل وما المرء الوسط الذى ليس بالصالح ولا بالطالح،

فى البدن وهل له حيوةٌ من ذاته ام الحيوة التى فيه انّما هى من الطبيعة،

فى البدن المتنفّس وكيف يألم وينفعل وكيف نعرف نحن ذلك بلا انفعالٍ منّا،

فى اجزائنا وما هى وما الاجزاء التى فينا وليست لنا،

فى انّ الالم انّما هو للحىّ المركّب من اجل الاتّصال وانّ الشىء الذى لم يتّصلْ بشىء آخرَ فهو مكتفٍ بذاته،

فى معرفة الآلام كيف تكون وانّها انّما تحدُث من اجتماع النفس والبدن،

فى الالم واللذّة وما كلٌّ واحدٍ منهما وما جوهرُهما،

فى الألَم وكيف يحسّ به الحىّ والنفس غير واقعةٍ تحت الالم،

فى الوَجَع وما هو ان كان الوَجع غيرَ واقعٍ على النفس وان كان لا يكون الّا مع النفس فكيف نجد الوجعَ فى ذلك،

فى الحواسّ وانّها غيرُ قابلةٍ للآثار المؤثِرة،

فى الشهوات البدنيّة وانّها انّما تحدث عن اجتماع النفس والبدن وانّها ليست للنفس وحدِها ولا هى للبدن وحدِه،

فى الطبيعة وانها احدثت فى البدن شيأً ما يكون فيه الآثارُ والآلام،

فى الشهوات وهل فينا شهوةٌ بدنّية وشهوة طبيعيّة،

فى الطبيعة وانها غيرُ البدن،

فى الشهوة وانّ بدءها هو البدن المركَّبُ بنوعٍ من انواع التركيب،

فى الشهوة وانّ البدن هو تقدّمته الشهوةُ،

فى الهوى وانّه من حيّز البدن الحيوانىّ والشهوةُ من حيّزِ الطبيعة والاكتسابُ من حيّز النفس،

فى النفس وانّ الشهوة غريزة فى الطبيعة،

فى الشهوة التى فى النبات وأنّ كانت غيرَ الشهوة التى فى الحيوان،

فى أنّه هل فى الارض شهوةٌ وان كانت فما هى،

فى الارض وهل هى ذاتُ نفسٍ فانها وان كانت ذاتَ نفسٍ فلا محالةَ انّها حيوانٌ ايضا،

فى الحواسّ وهل يُمكن للحىّ ان يحسّ بغير اداة وهل كانت الحواسُّ لحاجةٍ ما،

فى الفواعل وانها لا تشبه المُنفعلاتِ ولا يستحيل طبائعُ الفواعل الى طبائع المنفعلات،

في الاشياء الواقعة تحت البصر وكيف تُبصرها النفسُ،

في الحسّ وانه لا يكون الّا من اجتماع النفس والبدن فقط لكن ينبغي

ان يكون شيءٌ آخر يقبل الاثر به الاثرُ وكيف يكون الحسُّ

في القوى البدنية وانها تكون بالآلات البدنيّة

في التمييز به بين الاشياء المميّزة وبين الاشياء الموضعة تحت التمييز

والمتوسّط بينهم

في الحسّ وانه كالخادم للنفس وانّه لا يكون الّا بتوسّط البدن

في الشمس وهل للشمس والكواكب حسٌّ ام لا

في الكلّ وانّ ليس له حسٌّ بل انّه يحسُّ باجزائه

في افلاطون وما ذكر في كتابه الى طيماوس

في انّه لا يكتفي الانسان في علم المحسوسات بالحسّ الّا ان يكون

النفس تقنع بذلك

في الرُقَى والسِحْر وكيف يكون وكيف يحسُّ القمر والكلُّ لا يحسّ ولا

شيءٌ من اجزائه

في الارض وهل تحسّ كما يحسّ الشمسُ والقمر وايّ الاشياء تُحسّ

في النبات وانه من حيّز الهواء

في القوّة المولدة وانّها في الارض وانّها تعطى النباتَ سببَ النبت

وان النبات انما هو بمنزلة الجسم للقوّة المولدة

في جسم الارض وما الشيء الذى يعطيه النفس فليست الارضُ اذا

كانت متّصلةً بعضُها ببعضٍ مِثْلَها اذا كانت منفصلةً

فى الارض وانّ فيها قوّةً نباتيّةً وقوّةً حسّيّةً وعقلا وهو الذى سمّوه الاوّلون ذامِطْرَ،

فى الغَضَب وهل قوّةُ الغضب منبثّةٌ فى سائر البدن ام هى فى جزء من اجزائه،

فى انّ الشهوة فى الكَبِد وكيف هى هناك،

فى الغضب واين مسكنُه فى البدن،

فى الشجر لِمَ عدِمت قوّةَ الغضب ولم يعدَم قوّة النبات،

فى النبات وانّ لكلّ نباتٍ شوقا ما،

فى الغضب وانه ليس فى القلب،

فى النفس البهيميّة ولِمَ صارت اذ كانت تمامَ البدن انّه لا يبقى له اثرٌ عند مفارقة النفس الناطقة البدنَ،

فى النفس البهيميّة وهل تفارق البدنَ بمفارقة النفس الناطقة،

فى ضوء الشمس وكيف يغيب مع غيبوبة الشمس،

فى النفس السفليّة وهل تذهَب الى النفس العالية ام تفسُد،

فى الالوان والاشكال الجرميّة كيف تحدُث وكيف تفسُد وهل تنفسد الى الهواء ام لا،

فى النفس وهل يتبَعها الثوانى اعنى النفس البهيميّة ام لا،

فى الكواكب وان ليس لها ذكرٌ ولا لها حسائس،

فى الاشياء الكائنة بالرقى والعزائم والسحر،

فى الفواعل والمنفعلات الطّبيعيّة والصناعيّة والكائنة فى العالم،

فى العالم وانّه يفعَل فى اجزائه وينفعل منها وانّ اجزاء العالم يفعل بعضُها فى بعض وينفعل بعضُها من بعضٍ بالقُوى الطبيعيّة التى فيه،

فى حركة الكلّ وانها تفعل فى الكلّ والاجزاء،

فى الاجزاء وما الاشياء التى تكون من فعل بعضها فى بعض،

فى الصناعات واعمالها وما الشىء الذى يُطلب فى الصناعات،

فى حركة الكلّ وما الذى تفعل فى ذاتها واجزائها،

فى الشمس والقمر وما الذى يفعلان فى الاشياء الارضيّة وانّهما يفعلان فيها غيرَ فعل الحرّ والبرد،

فى الكواكب وانه لا ينبغى ان نضيف احدًا الامور الواقعة منها على الاشياء الجُزْئيّة الى ارادة منها،

فى الكواكب وانّا اذا كنّا لا نضيف الامور الواقعة على الاشياء منها الى عللٍ جسمانيّةٍ ولا الى علل نفسانيّة ولا الى علل اراديّة فكيف يكون ما يكون منها،

فى الكلّ وانه واحدٌ حىٌّ محيطٌ بجميع الحيوان،

فى الاجسام الجزئيّة وانّها اجزاء للكلّ وانّها تَنال من نفس الكلّ،

فى الاجسام التى فيها نفسٌ غير نفس الكلّ وانها تقبل الآثار من داخلٍ ومن خارج،

فى الكلّ وانّه يحسّ بالمِ جزئىّ القريبُ منه والبعيدُ،

فى الاجزاء وكيف يألم بعضها بألم بعض،

فى الفاعل الشبيه بالمنفعل وانه لا يألم الفاعل من المنفعل ما كان شبيها به كما يألم الفاعل الذى لا يشبهه وما الشىء اللذيذ الحقّ،

فى الحىّ وكيف يدخل افاعيله الصُوَر بعضها على بعض والحىّ واحدٌ،

فى الكلّ وانّ فيه مادّةً شبيهة بالغضب،

فى الاجزاء وان بعضها يفيد بعضا،

فى الحيوان وكيف يغتذى بعضها من بعض،

فى الكلّ والاجزاء ولِمَ صارت الاجزاء ما تضادّ بعضها بعضا والكلّ متّفقٌ لا يتضادٌّ ولِمَ صار تضادٌّ فى الاجزاء،

فى الاجزاء وكيف اتّفقت بالكلّ وهى متضادّةٌ ومَثَلُ ذلك مَثَلُ صناعة الرقص،

فى الاشياء السماويّة وانّها فَواعِلُ ودلائلُ،

فى العالم وانّه هو الذى يشاكل الكواكب وانه هو الذى ينفعل منها فهو اذًا الذى لا يثبت فى ذاته،

فى الامور الآتية الينا من الكلّ،

فى الامور التى لا يُأتى الينا منها،

فى اشكال الكواكب وان الاشكالَ لها قُوى هى المشكلةُ من تلك الاشكالِ،

، ، ،

Druck von Gebr. Unger (Th. Grimm) in Berlin SW., Schöneberger Strasse 17a.

3. Murteza Gūlī Chān, ein junger Perser, welcher lange Zeit mein Schüler war und in meinem Hause lebte, liess mir aus dem Wakf in Tebriz eine Copie der dort befindlichen Handschrift machen. Die Schrift dieser Abschrift ist vollständig Neschi, ganz klar und deutlich, aber freilich auch von einem den Inhalt nicht verstehenden Copisten gemacht.

Wir hoffen, dass mit diesem Buch ein grösseres Interesse für die Philosophie bei den Arabisten erwachen wird. Es ist ja gerade die Philosophie der Punkt, wo die Strömungen der orientalischen und occidentalischen Bildung zusammentreffen, um durch das Mittelalter hindurch den Aufgang der neuen Epoche in den philosophischen Studien der Neuzeit vorzubereiten. Dennoch ist für diesen so wichtigen Theil der arabischen Literatur bisher so wenig geschehen; ich beabsichtige gerade diesem Zweig der arabischen Literatur, den Abend meines Lebens zu widmen.

In kurzer Zeit wird dieser Edition die Veröffentlichung einer Auswahl Resāil der Ichwān es-safā folgen und ist es dann möglich aus dieser Theologie und diesen Abhandlungen ein Lexicon der philosophischen Sprache der Araber zu constituiren, in welchem der arabische Terminus durch den griechischen, lateinischen und deutschen wiedergegeben und mit den Hauptstellen der griechischen Philosophen belegt wird. Bei dieser Arbeit werde ich natürlich die bisher gedruckten arabischen philosophischen Werke mit berücksichtigen. Dadurch wird hoffentlich dann dem Arabisten die Möglichkeit gewährt werden, sich in diesem schwierigen Theil des arabischen Schriftthums zurechtzufinden und neue Forschungen anzustellen. —

In den Arabischen Handschriften findet sich ein Fihrist, eine Inhaltsangabe, welche von mir nach unserem Brauch an's Ende gestellt ist. Wir werden der deutschen Uebersetzung ein genaues Verzeichniss aller hier behandelten Fragen hinzufügen.

Charlottenburg, im October 1882.

Fr. Dieterici.

---

liegen. Dieselben zu lösen, wird nach dem Erscheinen der Uebersetzung dieses Buches, welches spätestens in einem halben Jahr stattfinden wird, wohl mehr die Sache der Philosophen, als die der Arabisten sein.

Der Constituirung des Textes der Uthûlûdjijâ Aristâtâlîs standen nicht unbedeutende Schwierigkeiten im Wege.

Zunächst möchte ich hervorheben, dass das vorliegende Buch der erste Versuch ist, ein in der griechischen Literatur verlorenes, wichtiges Buch aus dem Arabischen zu retten. Da das Satzgefüge der indogermanischen Griechen ein ganz anderes ist, als das der semitischen Araber; da ferner der Uebersetzer Nâïma selbst kein grosser Held war, und der Missverständnisse und Undeutlichkeiten durch unkundige Schreiber eine grosse Anzahl entstand, so waren die Schwierigkeiten nicht gering, um die verwickelten Gedankenverbindungen zusammen zu finden. Dazu kommt, dass es der Vorarbeiten für den philosophischen Sprachgebrauch nur wenige giebt.

Mir standen nur drei Codices zu Gebote.

1. Berliner Bibl. Spr. 741. Es ist dies die bei weitem beste und wichtigste Handschrift. Dieselbe zeigt einen sehr kleinen Persischen Schriftzug, zwar gleichmässig geschrieben, doch ganz vocallos. Es möchte diese Abschrift etwa um 1600 zu setzen sein. Bei der kleinen persischen Schrift lassen dieselben Gruppen viele verschiedene Deutungen zu, dazu ist die Handschrift sehr vom Gewürm zerfressen. Sonst trägt sie Zeichen der Revision und ist somit offenbar der wichtigste Bestandtheil meines kleinen Handschriften-Apparats. Wir haben deshalb, um etwaige weitere Vergleichung zu erleichtern, in dem Text die arabischen Ziffern dieses Codex angeführt. —

2. Paris. Mscr. Suppl. 1343. Eine wenig zuverlässige, am 16 Rebi 934 in Chorasan vollendete Handschrift. Wenn auch am Rande hier und da Glossen des frommen muslimischen Copisten angeführt sind, um das gläubige Gewissen desselben zu beschwichtigen, so beweist doch die ganze Copie, dass der Abschreiber mit philosophicis wenig bekannt ist. Die pariser Handschrift konnte mir gewöhnlich nur bei Lücken in der Berliner Handschrift von Nutzen sein.

hofften, die im Islam durch die finstere Lehre der absoluten Vorherbestimmung auftauchten.

In diese frohe Zeit wissenschaftlichen Erblühens fällt nun auch die Uebersetzung unseres Pseudonyms ins Arabische. Diese Theologia unter dem Namen des berühmtesten Philosophen schien all die Schleier hinweg zu heben, welche die Entstehung des All von dem einen Grundprincip aus verhüllten, und dadurch einen Bund zwischen Religion und Wissenschaft zu schliessen. —

Dieses sittliche und geistige Ringen währte auch noch lange, nachdem die Orthodoxie wieder die Oberhand gewonnen hatte, fort, und haben die Ichwān es-safā, die gelehrten Encyclopädisten des X. Jahrhunderts*), die in ihren 51 Resāīl das ganze Bereich des Wissens umfassten, die Theologia des Aristoteles als ein Grundbuch der Philosophie anerkannt.

Wir müssen es hier kurz aussprechen, es giebt keine Frage, sie mag das geistige oder das sinnliche Leben berühren, welche nicht von den Arabern in diesen beiden Büchern, nach dem damaligen Standpunkt der Wissenschaft, gestellt und gelöst worden wäre. Von den Bildungsstätten des Orients, in Basra und Bagdad, wurden die Resultate der Wissenschaft in den Occident, d. h. nach Spanien, verpflanzt. Dass die Araber aber an der Dialectik, wie sie sich in dieser Theologie an die höchsten Probleme wagte, und die Seele als den Mittelpunkt der Entwickelungsreihe (Gott, Geist, Seele, Natur, Dinge) wie einen Schöpfungsengel an die Pforte alles Werdens stellte, Gefallen fanden, ist als das Kennzeichen einer hohen Culturstufe anzuerkennen. —

Wie ich in meiner Abhandlung (Orientalisten-Congress zu Berlin II, 1—12) dargethan, fällt nach der eigenen Ueberschrift diese Uebersetzung in die Zeit el-Mutassims, 834—43, also in die Blüthezeit der arabischen Wissenschaft, als das Dogma von der zeitlichen, nicht urewigen, Erschaffung des Korans noch siegreich war.

Wenn nun aber auch über die Zeit der Uebersetzung wenig Zweifel herrschen, so möchte die Bestimmung von der Abfassungszeit des Originals grösseren Schwierigkeiten unter-

*) Vgl. Dieterici, Philosophie der Araber 1876, S. 72.

verfahren wird und wir viele aristotelische Hauptbegriffe, wie die potentia, actus und entelechie, wieder finden.

Es wird deshalb dies Buch in der Geschichte der Philosophie mit der kurzen Marke „sicher unecht“ bei Seite geschoben und weniger beachtet. Muss ja doch die Geschichte der Philosophie die Hauptsysteme Plato und Aristoteles ganz besonders betrachten, und konnte sie sich bisher mit den späteren Mischsystemen nur wenig befassen. Man steht hier gleichsam vor einem Gebirge und fällt das Auge zunächst auf die Hauptspitzen, während die dazwischen liegenden Höhenzüge weniger beachtet bleiben. —

Ganz anders gestaltet sich aber die Frage, wenn der Culturhistoriker nach den literarischen Erscheinungen fragt, welche von grosser Bedeutung für die allgemeine Entwickelung der Menschheit gewesen sind, und bekommen von diesem Gesichtspunkt aus die einzelnen Phasen der Geistesentwickelung ein anderes Licht. In der die Jahrhunderte und Jahrtausende durchlaufenden Kette der Culturgeschichte zeigt sich uns ein ewiger Kampf zwischen Glauben und Wissen, zwischen Dogma, gewöhnlich Religion geheissen, und Erkenntniss. Im Verlauf von Jahrhunderten kommt dann ab und zu ein Ausgleich zwischen diesen beiden, in der Brust aller Culturvölker ruhenden, Gewalten zu Stande; das sind Sonnentage geistigen Glücks, die aber nur kurze Zeit dauern, auf dass von Neuem der Kampf der Gegensätze entbrenne.

Der Neoplatonismus leiht den versöhnlichen Geistern zu einem solchen Aufschwung seine Schwingen, er ist dazu besonders begabt, weil er mit seinen Vorstellungen von einer sinnlichen und einer idealen Welt der Ahnung des menschlichen Geistes von einem Urprincip Erfüllung gewährt.

Als eine solche Zeit muss der Culturhistoriker die Regierung der Abbâsiden Hârûn ar-Raschîd, el-Mâmûn und el-Mutassim bezeichnen, als die dem Islam unterworfenen Culturvölker wie die Bewohner Syriens, Mesopotamiens und Persiens, vom Druck des Dogmas erleichtert, in der Aneignung griechischer Wissenschaft alle die Zweifel zu lösen

Titel pag. 161 Kitâbu-l-kauli alā-r-rubūbijja, welcher von ihm als ein Buch des Aristoteles *περὶ βασιλείας* aufgefasst wird, muss mit unserem Titel combinirt und müssen beide zusammen als unser Buch aufgefasst werden: Das Buch von der Lehre der Gottesherrschaft, d. h. die Theologie des Aristoteles. Es würde dieser so zusammengezogene Titel der Ueberschrift unseres Buches vollständig entsprechen. Rubūbijja aber mit *βασιλεία* zu übersetzen, möchte kaum angehen. Die genaue arabische Umschrift war thâūlūdjija und wurde dies Wort um den Hiatus zu vermeiden in uthūlūdjija erleichtert. Dass dem so sei, geht aus dem merkwürdigen Missverständniss des Mose Ibn Esra hervor, welcher unser Buch „Bedolach" nennt, vgl. Steinschneider hebr. Bibliographie 1873, p. 12: (b und th sind nur durch diakritische Punkte verschieden, das etwas kurz gerathene Alif kann leicht als d gelten, dann folgt das ū u. s. f.) So wird aus dem missverstandenen Titel einmal ein Buch des Aristoteles über die Apologetik, ein andermal eins über das Königthum, ein drittes mal eins über die Edelperle und ging es als ein den Juden aus Gen. 2,12 besonders interessantes Bedolach durch die jüdische Literatur des Mittelalters.

In der Geschichte der Philosophie ist unser Buch schon längst bekannt, und es war eine der ersten Kundgebungen von den bei den Arabern noch ruhenden Schätzen Griechischen Schriftthums, als 1519 in Rom die freilich höchst vage ungenaue Paraphrase dieses Werkes erschien unter dem Titel Sapientissimi Aristotelis Stagiritae Theologia sive mistica philosophia secundum Aegyptios noviter reperta et in Latinum castigatissime redacta. Das Buch machte grosses Aufsehn in der damaligen Zeit und ward 1572 in Paris von Carpenterius wieder publicirt.

Es gehörte freilich die Kritiklosigkeit des Mittelalters, die bis in die neuere Zeit hinein reichte, dazu, dies Buch dem Aristoteles zuzuschreiben. Denn es ist eine durch Rede und Gegenrede durchgeführte Darstellung der Neoplatonischen Grundlehre von einer Entwickelung aus Gott durch den Geist zur Seele, und von dieser auf die Natur und die Dinge, was freilich nicht ausschliesst, dass zumeist mit aristotelischer Methode

Vorrede.

Die folgenden Bogen enthalten die Arabische Uebersetzung eines einst weit verbreiteten, doch im Griechischen nicht mehr vorhandenen Pseudonyms des Aristoteles, die sogenannte Theologia Aristotelis.

In der Arabischen Literaturgeschichte hat der Titel uthūlūdjijā zu nicht geringem Wirrwarr Anlass gegeben. Eine Theologia gab es bekanntlich von dem Neoplatoniker Proklus (geb. 412 n. Chr.). Dies Buch war in's Arabische übersetzt unter dem Titel aththālūdjija, vergl. Hadji Chalfa V, 66, und Wenrich de auctorum Graecorum versionibus 288, dagegen sucht man unsere Theologia als vom Aristoteles herrührend in der grossen Anzahl der echten und unechten Aristotelischen Werke, die von den Arabern übersetzt waren, in der Ausgabe des Hadji Chalfa von Flügel vergebens. Zur Entschädigung finden wir in der grossen von Wenrich aufgeführten Zahl aristotelischer Werke, und zwar in dem Nachtrag aus Hadji Chalfa zum Dschemāluddīn, pag. 162, ein Buch abūlūdjiā als Apologetik übersetzt, welches Wort Dschemāluddīn und ihm folgend Casiri bibl. Arab. 310 uthūlūdjija theologia liest. Wenrich folgt freilich jenen beiden nicht, er hält die Apologetik fest, da die Theologia im Arabischen thālūdjija gelautet haben würde; indessen hoffe ich, dass nach dieser Herausgabe der Theologia über die Identität keine Zweifel mehr bestehen werden. (Vgl. Aug. Müller, Halle 73. Die griech. Philosophen in der arab. Ueberlieferung pag. 22 u. 53.) Die Ichwān es-Safā nennen dies Werk ath-thālūdjijjāt theologica.

Der bei Wenrich pag. 161 dieser Apologia vorhergehende

DIE SOGENANNTE

THEOLOGIE DES ARISTOTELES

AUS ARABISCHEN HANDSCHRIFTEN

ZUM ERSTEN MAL HERAUSGEGEBEN

VON

Dr. FR. DIETERICI
PROFESSOR AN DER UNIVERSITÄT BERLIN.

LEIPZIG
J. C. HINRICHS'SCHE BUCHHANDLUNG
1882.

DIE

PHILOSOPHIE DER ARABER

IM IX. UND X. JAHRHUNDERT N. CHR.

AUS DER

THEOLOGIE DES ARISTOTELES, DEN ABHANDLUNGEN

ALFĀRĀBĪS UND DEN SCHRIFTEN DER LAUTERN BRÜDER

HERAUSGEGEBEN UND ÜBERSETZT

VON

DR. FRIEDRICH DIETERICI
PROFESSOR AN DER UNIVERSITÄT BERLIN

ZWÖLFTES BUCH

DIE SOGENANNTE THEOLOGIE DES ARISTOTELES

(ARABISCH)



LEIPZIG
J. C. HINRICHS'SCHE BUCHHANDLUNG